Ph. Sp.

905 L

Vogel

5555.
V. 27.

Ideen

zu einer

Metaphysik

des

Menschenverstandes.

Von

Paul Joachim Siegmund Vogel,

Doctor und Professor der Theologie.

Erster Theil.

Nürnberg,

in der Felseckerschen Buchhandlung.

1801.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Als Kant in der Critik der reinen Vernunft den Philosophen die Prinzipien seines Systems vorlegte, wandte er sie sogleich auf die natürliche Theologie an. Die Theologen konnten dabei nicht untheilnehmend zusehn. Die bis dahin angenommenen Beweise für das Dasein Gottes waren durch ihn ganz oder zum Theil entkräftet, und der, den er an ihre Stelle setzte, schien mit einem Glauben an Gott, bei dem ein Glaube an eine auſernatürliche Offenbarung Gottes bestehen könnte, nicht wohl

vereinbar. Kant ließ auch über diesen letztern Glauben, mit welchem alle positive Theologie steht oder fällt, das Publikum nicht lang ungewiß. In seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft sagte er sehr deutlich, daß eine positive Religion, namentlich die christliche, der reinen Vernunftreligion nur zum Introductions-Vehikel dienen dürfe, und in einem Sinne vorgetragen werden müsse, der das Volk unvermerkt zur letztern hinführe. Die Theologen mußten sich einer Prüfung der Prinzipien, welche solche Resultate gaben, unterziehen, und sie thaten es. Die Kantische Philosophie fand unter ihnen Gegner und Anhänger.

Die Fichte'sche Philosophie trat in die Fußstapfen der Kantischen, um zu einem Ziele zu gelangen, das weit über dem Ziele von dieser hinaus liegt. Aus ihren sehr schwehrverständlich vorgetragenen Prinzipien ließ sich nicht mit Sicherheit abnehmen, was die natürliche Theologie, und also noch weniger, was die positive von ihnen zu erwarten haben möchte; und Auskunft darüber

ber gaben weder die Grundlage noch der Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. Erst ein Aufsatz von Herrn Rector Forberg im Fichte-Niethammerischen philosophischen Journale veranlaßte Herrn Fichte zu einer Erklärung. Er theilte der Welt seine Idee von Gott mit, und man stritt sich darüber, ob sie atheistisch sei oder nicht. Daß sie eine andre sei, als die, über deren Gründe man sich mit Kant gezankt oder verstanden hatte, eine andre, als die, welche der christlichen Religionslehre zum Grunde liegt, das war, bei allen Bemühungen, sie durch ein künstliches Licht, in das man sie und die christliche stellte, mit dieser zu identisiren, nicht wohl zu verkennen. Die Theologen waren abermahls genöthigt, an die Prüfung der dahin führenden Prinzipien zu gehn; und man weiß, daß und wie sie es thaten.

Der Verfasser des gegenwärtigen Buches hatte, schon mehrere Jahre ehe er zu einem theologischen Lehramte berufen wurde, die Kantischen Prinzipien kennen zu lernen und zu prüfen versucht, hatte sich auch bereits

1787 gegen ihre Anwendung auf die natürliche Theologie in einem Glaubensbekenntnisse eines deutschen Dorfschulmeisters*) erklärt. Schon durch das theologische Lehramt mußte er sich zur Fortsetzung des Studiums der Kantischen und zum Studium der Fichte'schen Philosophie aufgefordert glauben; und er wurde es in der Folge ausdrücklich durch den Auftrag seiner hohen Obern, Vorlesungen über die kritische Philosophie zu halten.

Durch seinen Freund, Herrn Doctor Gabler, erhielt er eine abermahlige Aufforderung, auch dem Publikum seine Meinung über diese Systeme, und besonders über ihre Gotteslehre, zu sagen. Er hat es in dem 2. und 3. Bande des neuesten theologischen Journals gethan.

Er hat aber auch, durch die mündlichen Urtheile einiger Freunde, und durch einen

*) in dem von Herrn Doctor König herausgegebenen Freund der aufgeklärten Vernunft und wahren Tugend.

einen gegen ihn gerichteten Aufsatz im Fichte-Niethammerischen philosophischen Journale, dem die Herren Herausgeber eine derbe Nachschrift zuzugeben für gut fanden, erfahren, daß mit fragmentarischen Einwendungen gegen die kritischen Prinzipien und ihre Anwendung, und mit fragmentarischen Erklärungen über die Prinzipien, die er für die höchsten der menschlichen Erkenntniß hält, viel zu wenig auszurichten ist. Die Hand hatte er an den Pflug gelegt, er wollte sie nicht zurückziehen; und welches schriftstellerische Unternehmen hätte ihm wichtiger scheinen können, als das, welches, nach seinem Ermessen, die untergrabene Grundlage der christlichen Theologie sichern konnte, wenn es gelang?

Aber ob es gelingen würde, ob es gelingen könnte, das war eine Frage, die ihm, die allen, welche seine ganze Lage, und die mit seinem akademischen Lehramte und mit seinem Pfarramte verbundenen Geschäfte kennen, mißlich scheinen mußte. Nebenstunden nur hatte er der kritischen Philosophie gewidmet, Nebenstunden nur konnte

er diesem Unternehmen widmen. Bei dem Studium der kritischen Systeme hatte er sich auf die Werke ihrer Stifter einschränken müssen, hatte wenig, sehr wenig von ihren Commentatoren, von ihren Gegnern und Vertheidigern gelesen, und er konnte das versäumte jetzt nicht nachhohlen: er konnte also manches sagen, was schon andre vor ihm besser gesagt, worauf manche geantwortet hatten, denen er seine Antwort nicht entgegensetzen konnte. Auch konnte er nicht eine **Metaphysik** des Menschenverstandes zu liefern unternehmen, sondern nur **Ideen** zu ihr, die den Systematiker schwehrlich befriedigen werden. Indessen konnte das Selbstgedachte in seiner **Darstellung** der kritischen Prinzipien, vorzüglich der Kantischen, bei denen er oft von der **Darstellung** Kants abgehen zu müssen glaubte, und in den Bemerkungen über sie, vielleicht für einen Ersatz der Belesenheit gelten; und hingeworfene Ideen konnten vielleicht die Dilettanten eher anziehen, als eine ausgeführte Metaphysik: und kurz — mit Hutten zu reden — ich habs gewagt. Und noch glaube ich, einen guten Theil meiner Absicht

sicht erreichen zu können, wenn es mir nur glückt, Gehör zu finden.

Willig gebe ich mich den unfreundlichen Urtheilen hin, die auf mich warten mögen, und die mir nicht neu sind. Unbedenklich setze ich das bißchen schriftstellerischer Reputation, das ich mir erworben haben mag, auf das Spiel. Nur Gehör verlange ich, und das ist doch das wenigste, was selbst ein Maiestätsverbrecher gegen die philosophischen Tonangeber verlangen darf.

Gehör — das heist, ich verlange, daß die auf den gelehrten Richterstühlen sitzenden erklärten Kantianer und Fichtianer — nicht etwa sich von mir bekehren lassen, sondern nur daß sie in ihren Urtheilen auf meine Prinzipien sich einlassen, was ich zu ihrer Begründung gesagt, was ich andern Prinzipien entgegengestellt habe, anführen, und dann nach Gefallen darüber urtheilen sollen, damit die Aufmerksamkeit unabhängiger Selbstdenker auf das Buch, das sie beurtheilt finden, hingezogen werden könne.

Das sollte ich ja wohl von allen Anern erwarten dürfen; auch erwarte ich es wirklich von den dogmatischen, nur von den kritischen Enragés versprech ich mir es nicht. Ich glaube, mich darauf gefaßt machen zu müssen, auf den bloßen Titel meines Buches hin, ohne alle Hinsicht auf meine Gründe, die Aussprüche zu hören: „Der gemeine Menschenverstand artet, so„bald er auf das Gebiet der Philosophie „übertragen, und zum Richter der philoso„phirenden Vernunft aufgestellt wird, noth„wendig in **Unverstand** aus, wenn er „auch auf dem ihm eigenthümlichen Ge„biete noch so richtig sieht. — Die phi„losophirende Vernunft darf nicht von dem „gemeinen Verstande, als höchstem Prin„zip alles Philosophirens, ausgehen. So „wie sie das thut, fängt sie ihr Werk mit „einem Widerspruche an, der bei conse„quenter Denkart auf lauter Widersprüche „führen muß, und wird folglich durchaus „**Unverstand.** — So lang der gemeine „Verstand bei seinen Behauptungen sich „bloß auf die ihm eigne Sphäre einschränkt, „enthält er Wahrheit. Sobald er aber

„die

„die Gesetze und Vorstellungsarten, die „nur auf dem Gebiete der Erscheinungen „Sinn und Bedeutung haben, auf das „übersinnliche Gebiet hinübertragen, und „daselbst geltend machen will, kann er durch„aus nichts als Unsinn behaupten.“ *)

So wird man mit mir reden; warum nicht mit mir so gut als mit andern? Oder man wird gar nicht mit mir, gar nicht von mir reden. Ich fürchte das nicht nur von denen, die viel zu groß sind, um zu mir sich herabzulassen; ich fürchte es auch von gutmüthigen Kritikern, die mich nicht ohne Urtheil und Recht condemniren wollen, und denn doch es etwas mühseelig finden, das, was ich für meine Sache vorgebracht habe, durch Gründe niederzuschlagen. Es gehört viele Geduld, viele Ueberwindung, zur Fertigung eines Urtheilspruchs mit den Zweifels-

*) *Erl. Lit. Zeit.* 1801. *Num.* 5. in der — übrigens einen geübten Denker verrathenden — Rezension der Schrift: Sinnlichkeit und Vernunft, oder über die Prinzipien des menschlichen Wissens.

fels = und Entscheidungsgründen; aber nichts ist leichter, als den Prozeß liegen zu lassen.

Bin ich nicht ein eitler Autor, dem so viel daran liegt, nur von sich reden zu machen, der lieber geschimpft als ignorirt sein will! — Diesem Verdachte habe ich mich ausgesetzt; und ich kann niemand hindern, auch die Versicherung, die ich zu meiner Verwahrung mit reiner Aufrichtigkeit hinzusetze, für eine bloße Bemäntelung zu halten. Nicht um meinetwillen wünsche ich meinem Buche die Aufmerksamkeit des Publikums, sondern um der Sache willen, die ich in diesem Buche führe. Den Aussprüchen des Menschenverstandes wünsche ich Gehör zu verschaffen, das Recht der Entscheidung wünsche ich ihnen auch in der Metaphysik zu vindiciren, wo es ihnen, so sehr es bestritten wird, nicht minder gebührt, als im täglichen Leben, wo niemand es ihnen ungestraft streitig macht. Beitragen möchte ich dazu, der Einseitigkeit im Philosophiren und im Urtheilen über das Philosophiren, die das Ende des acht-

zehn-

zehnten Jahrhunderts so unrühmlich charakterisiert hat, den Uebergang in das neunzehnte dem Zeitgeiste zum Trotz zu verwehren. Es mag sein, daß mein Buch diesem Unternehmen nicht gewachsen ist: aber man lese es nur; es wird dann bessere Köpfe wecken, die mit größerer Kraft ausführen werden, an was ich mit zu geringer mich wagte; und ich werde nicht umsonst geschrieben haben.

Dagegen muß ich alle meine Hoffnungen verabschieden, wenn die gelesensten kritischen Zeitschriften von diesem Buche schweigen, oder es mit Machtsprüchen den Lesern aus der Hand schlagen. Bei dem Bücherschwalle, der die Meßkatalogen anfüllt, ist niemand an Geld und Zeit reich genug, wenn er auch thöricht genug dazu wäre, alles zu kaufen und zu lesen, was dem Titel nach ihn allenfalls interessieren könnte. Nur der Name des Verfassers, und — wenn der, wie der meinige, zu wenig bedeutend ist — nur die Urtheile der Rezensenten können ihn dazu bestimmen. Die Anwendung dieser Reflexion macht sich

von

von selbst; und wenn es nöthig wäre, könnte ich mich überdas auf Selbsterfahrungen berufen.

Alles übrige, was dem Leser von dem Inhalt des gegenwärtigen Werkes vorläufig zu wissen nöthig ist, hoffe ich in der Einleitung gesagt zu haben.

Altdorf, den 6. März 1801.

Ein-

Einleitung.

Ginnistin.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Erstes Kapitel.

Menschenverstand.

Es giebt wenig Wörter, die in der Philosophie sowohl als im gemeinen Leben so vielsinnig gebraucht würden, als die Wörter: **Verstand** und **Vernunft.**

Das Wört **Vernunft** braucht man oft in einem so umfassenden Sinne, daß man **alle geistigen Vermögen** des Menschen damit bezeichnet, und sie nur von den körperlichen unterscheidet. Denn nur von diesen wird die Vernunft unterschieden, wenn man Verstand und Willen (Begehrungsvermögen) als die Theile der Vernunft angiebt; und es ist nur einem Mangel an Schärfe der Beobachtung zuzuschreiben, daß man nicht das Gefühl als den dritten Bestandtheil der Vernunft hinzufügt.

So wie man aber auf das Bedürfniß, Verstand und Gefühl und Willen zu unterscheiden, einige Rücksicht nimmt: so schränkt man das Wort **Vernunft** auf den ersten Bestandtheil allein ein, und **Vernunft** ist dann, was zu-

vor Verstand hies, das Erkenntnißvermögen überhaupt.

Allein auch in diesem thun sich so wichtige Verschiedenheiten hervor, daß man zu ihrer Bezeichnung eigne Namen für nothwendig finden muß; und so unterscheidet man nun **Verstand** und **Vernunft** von einander.

Man kann mit diesen Benennungen verschiedene **Kräfte** *) im Erkenntnißvermögen, oder verschiedene **Gegenstände** desselben unterscheiden.

Einen Unterschied in den **Kräften** wollte gewiß **Baumgarten** andeuten, da er den **Verstand** **) durch das **Vermögen**, **deutlich zu erkennen**, und die **Vernunft** durch den **Verstand, der den Zusammenhang der Dinge einsieht**, erklärte. Seine Erklärung des Verstandes hat aber offenbar den Fehler, daß sie nicht bestimmt, **was** der Verstand, insofern er von der Vernunft verschieden ist, erkenne, und es erst auf die Erklärung der Vernunft aufspart, das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge einzusehen, dem von der Vernunft unterschiedenen Verstande abzusprechen. Diesem Fehler kann abgeholfen werden, wenn man der Baumgarten-

*) Das Wort **Kräfte** soll hier bloß die Bestandtheile des umfassendern Vermögens bezeichnen.

) intellectum strictius dictum, **den er wieder von dem Verstand der Thiere unterschied.

gartenschen Erklärung eine Kantische unterschiebt, und nach ihr den Verstand für das Vermögen, mit den Gegenständen der Anschauung Begriffe a priori zu verbinden, erklärt — vorausgesezt, daß man gegen diese Erklärung nicht anderwärts her Bedenklichkeiten finde. Die Vernunft ist dann das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge einzusehen; und beiderlei Kräfte sind hinlänglich bestimmt, und hinlänglich unterschieden.

Aber Kant wollte nicht diese Kräfte unterscheiden, sondern er wollte durch eine Unterscheidung der Gegenstände des Erkenntnißvermögens dem Verstand und der Vernunft eigene Gebiete anweisen. In dieser Hinsicht erklärt er den Verstand für das Vermögen der Erkenntnisse von Gegenständen der Anschauung. Da nun hierdurch die Vernunft von der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände abgeschnitten war, und er ihr doch auch keine Erkenntniß von übersinnlichen Gegenständen einräumen zu können glaubte: so bestimmte er den Verstand genauer nach diesem Gesichtspunkte, und erklärte ihn für das Vermögen der Regeln, oder für das Vermögen der Einheit der Erscheinungen (Vermögen der Erfahrung) vermittelst der Regeln; wornach er denn die Vernunft für das Vermögen der Prinzipien, oder der Einheit der

Verstandesregeln unter Prinzipien, erklären konnte.

Vielleicht wäre es nicht überflüssig gewesen, auch das **Vermögen, mit den Gegenständen der Anschauung Begriffe** a priori **zu verbinden,** oder das **Vorstellungsvermögen**, von dem **Vermögen der Regeln,** oder dem **Denkvermögen über Gegenstände der Anschauung,** durch eigne Namen zu unterscheiden. Vielleicht wäre es auch besser gewesen, auf gleiche Weise die **Vernunft,** als ein gleichfalls gedoppeltes Vermögen, für das **Erkenntnißvermögen übersinnlicher Gegenstände,** dann aber auch für das **Denkvermögen nach Prinzipien über die Verstandesregeln,** zu erklären; wobei immer hätte dargethan werden können, daß jenes Erkenntnißvermögen, welches unstreitig der Vernunft zugeschrieben wird, und welches man zunächst unter der Vernunft versteht, wenn man ihr Erkenntnißvermögen von dem des Verstandes unterscheiden will, ihr nicht mit Recht beygelegt werde.

Welche Erklärungen man auch annehme, die Kantischen oder die Baumgartenschen, immer begreift die **Vernunft im weitern Sinne den Verstand und die Vernunft im engern Sinne** unter sich. Und wenn man unter der **Vernunft im weitern Sinne,** im Gegensatz gegen das **Gefühlvermögen und das Begehrungsvermögen**

gen, das Erkenntnißvermögen im weitern Sinne versteht, und in diesem wieder das Erkenntnißvermögen im engern Sinne (das Vorstellungsvermögen) von dem Denkvermögen (dem Vermögen der Regeln und Prinzipien) unterscheiden will: so wird man jenes den Verstand, dieses die Vernunft, beide im engern Sinne, nennen müssen. *)

Der gemeine Sprachgebrauch, der von den Rücksichten, nach welchen die Philosophen den Sinn der Worte bestimmen, keine Notiz nimmt, und der dennoch nie von den Philosophen vernachlässigt werden darf, nach dem sie sich vielmehr richten müssen, so weit ihre besondern Rücksichten es gestatten, um Mißverständnisse zu verhüten, und von dem sie jede nothwendig gefundene Abweichung auch schon darum scharf

*) Noch wäre es zu früh, darauf Rücksicht zu nehmen, daß auch das Denkvermögen in einem weitern Sinne genommen werden kann, nach welchem es das Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen unter sich begreift; oder hier schon bey dem Vorstellungsvermögen auf die Verschiedenheit zwischen den Erkenntnissen sinnlicher und übersinnlicher Gegenstände aufmerksam zu machen, daß nehmlich die Erkenntniß jener von Anschauungen ausgeht, die Erkenntniß dieser hingegen von Prinzipien.

bestimmen müssen, damit er sich nicht, wie er oft thut, an ihnen räche, und in ihre eigenen Begriffe unvermerkt einige Verwirrung bringe — dieser gemeine Sprachgebrauch bezeichnet mit dem Worte **Verstand** immer das **Vermögen, über Gegenstände der Erfahrung richtig zu urtheilen.** „Der Mann hat Verstand„ heist nicht: Er hat Vernunft; nicht, Er hat Vorstellungsvermögen; nicht: Er ist ein Philosoph; sondern: Er urtheilt richtig über Erfahrungsgegenstände. Nach diesem Sprachgebrauche hat jeder Mensch **Vernunft**, aber nicht jeder hat **Verstand**; man kann ein grosser Philosoph sein, und doch wenig Verstand haben.

Auf eine befremdliche Weise, aber sehr sicher, unterscheidet der gemeine Sprachgebrauch zwischen **Verstand** und zwischen **Menschenverstand.**

Der Unterschied, den er zwischen beiden macht, ist gedoppelt.

Erstens drückt **Verstand** eine **Eigenschaft** aus, durch welche sich einige vor andern auszeichnen. Der Verstand ist entweder ein Geschenk der Natur durch vorzügliche Geisteskräfte, oder ein durch Ausbildung der natürlichen Geisteskräfte erworbener Vorzug. Wem man Verstand zuschreibt, den erhebt man durch dieses Urtheil über den, dem man nur zugesteht, daß er Menschenverstand habe.

Zwei-

Zweitens ist das Feld grösser, das dem **Menverstand** eingeräumt wird. **Verstand** kann man nur im urtheilen über **Erfahrungsgegenstände** zeigen, aber **Menschenverstand** auch im urtheilen über **übersinnliche Gegenstände.** Selbst von tiefsinnigen philosophischen Behauptungen und ganzen Systemen wird bisweilen gesagt, sie widerstritten dem Menschenverstand.

Vergleicht man diese beiden Unterscheidungen, um das herauszuheben, was sie beide mit einander gemein haben: so zeigt sich, daß man unter dem **Menschenverstand** ein **Vermögen** versteht, überhaupt **richtig zu urtheilen**, das Wahre von dem Falschen sicher zu unterscheiden; und zwar ein Vermögen, oder, subjectiv betrachtet, eine Geschicklichkeit, die **nicht**, durch **hervorstechende** Talente, Kenntnisse, und Einsichten, **das Eigenthum einiger**, sondern eine Gabe sei, welche die Natur **den Menschen insgemein**, mit nur seltenen, nicht in Betracht kommenden Ausnahmen, verliehen habe.

In Hinsicht auf die **Gemeinheit** dieser Gabe nennt man den **Menschenverstand** den **gemeinen**; in Hinsicht auf die **Richtigkeit** seiner Urtheile den **gesunden.**

Versteht man unter der **Vernunft** im engern Sinne das **Vermögen** der Regeln und Prinzipien (s. S. 5.): so ist der Menschen-

verstand nichts anders, als diese Vernunft, so wie sie sich in allen von der Natur nicht ungewöhnlich karg begabten Menschen äusert.

Man spricht aber von dem Menschenverstand nicht nur als von einer Eigenschaft des Menschen, sondern auch als von einem Etwas an sich. Die Phrase: Das sagt mir der Menschenverstand, wird so oft gehört, als die: Er hat Menschenverstand. Wir werden bald sehen, daß dieser Sprachgebrauch seine guten Gründe habe, und wollen also auch noch, um dem Philosophen Jacobi *) ein Beiwort abzuborgen, zwischen dem substantiven und dem adjectiven Menschenverstand unterscheiden.

Wir bemerkten so eben, daß der Menschenverstand nichts anders als die urtheilende Vernunft sei; dieß ist nun genauer dahin zu bestimmen, daß der substantive Menschenverstand die substantive urtheilende Vernunft sei. Es ist also einerlei, ob wir gewisse Aussprüche, welche die Menschen insgemein vernehmen, welche sie als Regeln und Prinzipien zur Beurtheilung des Wahren und Falschen mit Zuversicht anwenden, Aussprüche des substantiven Menschenverstandes oder der substantiven urtheilenden Vernunft nennen. Es erklärt sich daraus der unvertilgbare Glaube an die Richtigkeit dieser Aussprüche, und der auf sie gegründeten

*) Jacobi an Fichte S. 65.

Ur-

Urtheile; wie könnte sie bezweifelt werden, wenn die Vernunft selbst es ist, die diese Aussprüche macht, und nach ihnen urtheilt?

Der Mensch hält gewöhnlich die Urtheile seines Menschenverstandes für Urtheile des substantiven, und deßwegen für unfehlbar: aber er täuscht sich oft; oft wird ihm die Irrigkeit solcher Urtheile so nachgewiesen, daß er sie selbst anerkennt. Woher diese Täuschung? Aus einer Verwechselung des adjectiven Menschenverstandes, der manche Fehler zu Schulden bringt, mit dem substantiven.

Die Menschen urtheilen oft ohne die zum richtigen urtheilen unentbehrlichen Kenntnisse. Sie halten den im Wasser krumm gebogen erscheinenden Stab für wirklich krumm gebogen, sie entscheiden, daß die Sonne laufe, und die Erde stille stehe, u. dgl.; und das bloß darum, weil ihrem Menschenverstande die Aussage der Sinnen hinlänglich scheint, und die Gründe, durch welche sie zweifelhaft wird, ihnen unbekannt sind.

Sie folgern oft unrichtig aus richtigen Aussprüchen des substantiven Menschenverstandes. Weil alles, was geschieht, eine Ursache haben, und die Ursache vor der Wirkung vorhergehen muß, so nehmen sie, oft ohne weitere Untersuchung, das, was vor einer Wirkung vorhergieng, für die Ursache an.

Wenn nun diese Fehlgriffe von dem adjectiven Menschenverstande herrühren: so ist dieser merklich genug von dem substantiven Menschenverstand oder der substantiv urtheilenden Vernunft, welcher solche Fehlgriffe nie zugeschrieben werden können, unterschieden. Aber was ist dieser substantive Menschenverstand? Für eine eigene, dem vernünftigen Menschen einwohnende Substanz können wir ihn doch nicht ausgeben: er kann nichts anders, als ein Vermögen, oder, bestimmter, als eine den Grund gewisser Wirkungen enthaltende Kraft des vernünftigen Menschen, sein; und ist der adjective Menschenverstand etwas anders? Mit welchem Rechte, in welcher Hinsicht unterscheiden wir beide?

Das läßt sich mit wenigen Worten angeben. Der substantive Menschenverstand, die substantive urtheilende Vernunft, ist eine Kraft in uns, durch die wir gewisse Aussprüche machen, welche wir zwar für die unsrigen erkennen, so wie wir diese Kraft selbst für etwas Unsriges erkennen müssen, welche wir aber doch nicht uns, nicht unserm Nachdenken, nicht einer absichtlichen Anwendung jener Kraft, zuschreiben können, welche wir nicht hervorbringen, sondern in uns finden. Einer dieser Aussprüche, und zwar einer, bei dem es uns am fühlbarsten

ist,

ist, daß wir ihn nicht ausgedacht, nicht erfunden, sondern in uns gefunden haben, als eine uns in allem unsern Denken vorgeschriebene Regel, ist der Satz des Widerspruches: Was ist, kann nicht zugleich nicht sein, und was so ist, wie es ist, kann nicht zugleich so sein, wie es nicht ist.

So gewiß diese Vernunft nichts von uns bewirktes enthält, so gewiß ist sie die **ursprüngliche Vernunft**; und so gewiß in ihren Aussprüchen nichts ist, was wir ausgedacht hätten, so gewiß sind sie **ursprüngliche Aussprüche** dieser ursprünglichen Vernunft oder des substantiven Menschenverstandes.

Mit dieser Kraft wohnt uns zugleich eine **andere Kraft** bei, die Kraft, von den ursprünglichen Aussprüchen der ursprünglichen Vernunft **Gebrauch** zu machen, sie unter einander zu vergleichen, aus ihnen zu folgern, sie auf die Gegenstände des Denkens anzuwenden. Diese **Kraft erwerben wir nicht, wir finden sie in uns**; aber ihre **Urtheile**, ihre **Aussprüche finden wir nicht in uns, wir bringen sie**, mit dem Bewußtsein des Gebrauchs der Kraft, **hervor**. Und diese Kraft ist es, die wir den **adjectiven Menschenverstand** nennen.

Wenn die Aussprüche desselben offenbar richtig aus den ursprünglichen gefolgert sind: so können wir auch sie für **ursprüngliche** ansehen,

da

da wir an ihrer Gültigkeit so wenig zweifeln können, als an der der ursprünglichen. Da sie aber doch als abgeleitete von den ursprünglichen verschieden sind: so können wir die eigentlich ursprünglichen durch die Benennung **Urausſprüche** von den abgeleiteten unterscheiden, die dann **ursprüngliche** heisen können. Diese Benungen verschaffen uns die Bequemlichkeit, ohne Wortaufwand mit der **Verschiedenheit** der abgeleiteten Aussprüche von den Urausſprüchen, ihre **gleiche Gültigkeit** zugleich auszudrücken.

Diejenige Kraft, welche wir den **substantiven** Menschenverstand nannten, ist in allen vernünftigen Menschen die **nehmliche**; ihre Aussprüche sind allen vernehmlich, sind in allen dieselben. Diejenige Kraft dagegen, die uns der **adjective** Menschenverstand heist, ist in den Menschen dem **Grade** nach sehr **verschieden**, ist theils ursprünglich stärker und schwächer, theils kann sie von uns durch die gehörige Pflege verstärkt, und durch Vernachlässigung geschwächt werden; und nicht minder **verschieden** ist der **Gebrauch**, der von ihr gemacht wird, die **Urtheile**, die durch sie gefällt werden. Eben um dieser **Verschiedenheit** willen nennen wir sie die **adjective**. Die **Kraft** selbst ist **substantiv**, ist ohne unser Zuthun da; aber durch ihre Verschiedenheit in den Individuen wird sie eine der un-

terscheidenden Eigenschaften derselben; durch sie werden die Individuen zu vernünftigern oder minder vernünftigen.

Die **Verschiedenheit** in Urtheilen der Menschen ist durch die Erfahrung über allen Zweifel weggesezt. Wenn es nun eben so unzweifelhaft ist, daß in andern Urtheilen alle Menschen **übereinstimmen**: so ist unser Recht, diese allgemein **übereinstimmenden** Urtheile einer **andern Kraft** zuzuschreiben, als der, welche den Grund der von einander abweichenden enthält, hinlänglich dargethan. Schwerlich wird dann jemand Bedenken tragen, die allgemeine Uebereinstimmung gewisser Urtheile aus der **Ursprünglichkeit** gewisser Aussprüche des Menschenverstandes abzuleiten, diesen Menschenverstand den **substantiven** zu nennen, und ihn durch diese Benennung von dem **adjectiven**, als der Quelle der widersprechenden Urtheile, zu unterscheiden. Aber ob wir auch von der **Allgemeinheit der Uebereinstimmung** in gewissen Urtheilen so gewiß sein können? Sollte das zweifelhaft bleiben: so bliebe auch die Ursprünglichkeit gewisser Aussprüche, die Ableitung derselben von dem substantiven Menschenverstand als einer eigenen Kraft, und eben damit auch ihre Allgemeingültigkeit, zweifelhaft. Das erfordert also eine eigene Untersuchung.

Bei dieser zeigt es sich bald, daß ein **strenger Beweis** für die Allgemeinheit der Uebereinstimmung nicht zu führen ist. Anders als aus der **Erfahrung** könnte er nicht geführt werden; aber wie könnten wir zu der Erfahrung kommen, daß alle Menschen, welche waren, sind, und sein werden, die Aussprüche, welche wir Urausspräche des substantiven Menschenverstandes genannt haben, gleichlautend in sich vernähmen? Nur durch eine Induction also liesse sich dieser Beweis führen, die nie vollständig werden kann. Es ist also nur Glaube, daß gewisse Aussprüche allen Menschen vernehmlich seien, von allen anerkennt werden. Woher dieser Glaube?

Wenn wir uns bei demselben genau beobachten: so finden wir, daß er nicht durch eine unvollständige Induction, nicht durch die Wahrnehmung der Uebereinstimmung aller Menschen, die wir kennen gelernt haben, in uns entsteht, sondern durch eine gewisse **Verschiedenheit**, die **wir in uns selbst**, in Absicht auf die Aussprüche unsers Menschenverstandes, wahrnehmen. Diese Verschiedenheit müssen wir also genauer beobachten.

Wir finden, daß **manche** Aussprüche, die von uns selbst ergehen, nach vorhergegangenem **Nachdenken** gefällt werden; daß wir wenigstens nachzudenken nöthig haben, wenn wir uns

oder andre von ihrer Richtigkeit überzeugen wollen; daß ihre Richtigkeit von Gründen abhängt, das heist, von andern Aussprüchen, von denen wir jene durch Nachdenken ableiten müssen; daß also unsre Denkkraft dabei merklich geschäftig ist, daß wir merklich selbstthätig dabei sind. Hingegen bei **andern** Aussprüchen zeigt sich uns von allem diesen das Gegentheil. Was ist, kann nicht zugleich nicht sein, urtheilen wir **ohne** einiges **Nachdenken**; wir erkennen, daß wir diesen Ausspruch von keinem andern ableiten, daß er in keinem andern seinen **Grund** hat, daß wir bei ihm uns keiner Selbstthätigkeit bewußt sind, daß wir immer nach ihm urtheilen, auch wenn wir uns seiner bei dem urtheilen nicht einmal deutlich bewußt werden.

Wir bemerken ferner, daß wir die Aussprüche der **erstern** Art willig **zurücknehmen**, sobald uns ihre Unrichtigkeit einleuchtend geworden ist, und daß wir von diesem Augenblick an anders urtheilen, ohne einigen **Widerspruch** dabei in uns zu erfahren. Ganz anders verhält es sich mit den Aussprüchen der **leztern** Art. Da sie auf keinen Gründen beruhen, sondern eigentliche Machtsprüche sind: so können wir dahin gebracht werden, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln, ja sogar dahin, sie für **irrig** zu erklären; aber wir können nicht vermeiden, uns dabei in Widerspruch

spruch mit uns selbst zu finden. Es ist etwas in uns, ein Gefühl der **Nothwendigkeit**, diese Aussprüche, allem Raisonnement zum Trotz, für untrüglich zu erklären, das sich durchaus nicht abweisen läßt. Das hat **Kant** selbst in mehreren Stellen sehr bestimmt anerkannt.

Dieses **Gefühl der Nothwendigkeit** ist es nun, was uns von ihrer Allgemeinheit, und durch diese von ihrer **Ursprünglichkeit**, versichert, was uns nicht nur berechtigt, sondern bemüssigt, die Kraft, der wir diese Aussprüche zuschreiben müssen, als **substantiven Menschenverstand**, von der Kraft, durch welche wir unsre übrigen Aussprüche hervorbringen, als dem **adjectiven Menschenverstande**, zu unterscheiden. Wollte uns jemand versichern, daß ihm dieses Gefühl der Nothwendigkeit entweder bei allen, oder nur bei einigen Aussprüchen, welche es in uns begleitet, fremd sei: so könnten wir ihn nicht widerlegen; aber wir könnten auch seiner Versicherung nicht glauben; wir müßten darauf bestehen, daß er uns oder sich selbst täusche.

Der **substantive Menschenverstand** ist **Eins** mit der **substantiven urtheilenden Vernunft**; der **adjective Menschenverstand** scheint also auch **Eins** zu sein mit der **adjectiven urtheilenden Vernunft**: aber wir bemerken in uns einen Unterschied zwischen einer **künstlichen** adjectiven

Vernunft

Vernunft und einer natürlichen. Nur die letztere nennen wir Menschenverstand; wir unterscheiden also den adiectiven Menschenverstand, welcher die natürliche adiective urtheilende Vernunft ist, von einer künstlichen Vernunft, und selbst der gemeine Sprachgebrauch eignet nicht der künstlichen Vernunft zu, was dem Menschenverstande, noch dieser, was jener zugehört. Auch bemerken wir, daß die künstliche Vernunft den Rang vor der natürlichen verlangt, und oft sehr stolz auf diese herabsieht.

Aber worinn mag der Unterschied zwischen beiden bestehen? Verschiedene Kräfte sind sie nicht; beide sind Eine Kraft, beide sind die adjective Vernunft.

Die künstliche urtheilende Vernunft theilt sich in die empirische und in die philosophische.

Die empirische gründet ihre Urtheile auf Kenntnisse, die sie sich durch die Erfahrung verschafft hat, gleichviel, ob durch eigene (Erfahrungskenntnisse im engern Sinne) oder durch fremde (historische Kenntnisse). So urtheilt z. B. der Rechtsgelehrte in Rechtsfällen nach positiven Gesetzen, deren Kenntniß er sich erworben hat, und seine Urtheile können von den Urtheilen des Menschenverstandes abweichen. Diese Urtheile aber sind nicht seine Urtheile, sondern Urtheile der Gesetze; er hat

nur zu beurtheilen, ob die Gesetze auf die vorkommenden Fälle anwendbar sind. Aber er urtheilt auch über diese Gesetze aus ganz andern Gesichtspunkten, als der Menschenverstand; er urtheilt über sie wieder nach historischen Kenntnissen, nach ihren Veranlassungen, in dem Geiste des Zeitalters, oder in den Bedürfnissen des Staates, in welchem sie gegeben wurden, nach der Fortdauer oder Aenderung dieser Veranlassungen, nach der hieraus sich ergebenden Nothwendigkeit oder Räthlichkeit, sie beizubehalten oder abzuschaffen. Hiernach kann die **natürliche Vernunft** nicht urtheilen, weil ihr, als solcher, diese Kenntnisse fremd sind. Der **Unterschied** zwischen ihr und der künstlichen empirischen Vernunft ist also klar; es ist aber auch klar, daß er einzig in den **Kenntnissen** liegt, welche jener abgehen.

Dieser künstlichen Vernunft gebühret allerdings ein **Vorzug** vor der natürlichen, als eine Art von Ersatz für die Mühe, welche die Erwerbung solcher Kenntnisse kostet. Aber das ist auch einleuchtend, daß, wenn einmahl diese Kenntnisse erworben sind, die **natürliche** Vernunft es ist, die nach ihnen urtheilt. Also ist die künstliche empirische Vernunft von der natürlichen nicht als **urtheilende**, sondern als **erkennende**, verschieden. Als urtheilende ist sie

nichts

nichts anders, als der Menschenverstand. Als solche ist sie also nicht von dem Menschenverstande überhaupt zu unterscheiden, sondern nur von dem gemeinen, dem der gebildete entgegengesetzt ist. Die künstliche empirische urtheilende Vernunft ist nichts anders, als der gebildete Menschenverstand.

Die Verschiedenheit der künstlichen philosophischen Vernunft von dem Menschenverstande, von dem sie sich weit stolzer absondert, dem sie eine Unterwürfigkeit unter ihre Urtheile zumuthet, erfordert eine ausführlichere Untersuchung: und da es uns in diesem Werke hauptsächlich um die Prüfung der Gültigkeit ihrer Ansprüche zu thun ist, gegen welche wir die Gültigkeit der Aussprüche des Menschenverstandes zu retten bedacht sind; so werden wir der Gegeneinanderstellung der philosophischen Vernunft und des Menschenverstandes einen eigenen Abschnitt bestimmen müssen.

Zweites Kapitel.
Philosophirender Menschenverstand.

Philosophische Erkenntniß von einem Gegenstand ist die Erkenntniß von ihm aus Grün-

den, statt daß die historische Erkenntniß eine Erkenntniß aus der Erfahrung ist. Ueber einen Gegenstand philosophiren, heist aus Gründen über ihn urtheilen.

In diesem Sinne giebt es nicht nur unstreitig einen philosophirenden Menschenverstand, sondern es giebt gar keinen andern. Der Menschenverstand urtheilt, und urtheilt aus Gründen; die Urausspräche der Vernunft sind, mittelbar oder unmittelbar, die Gründe seiner Urtheile. Insofern ist also zwischen dem Menschenverstand und der philosophischen Vernunft kein Unterschied.

Das philosophiren über die Erfahrungswissenschaften, und in ihnen, z. B. das philosophiren in der Geschichte, wenn dadurch nichts weiter bezeichnet werden soll, als das aufsuchen der Gründe der Ereignisse, das urtheilen über die Ereignisse nach ihren Gründen, kann dem gebildeten Menschenverstande auf keine Weise abgesprochen, kann nicht der philosophischen Vernunft, als einer von ihm verschiedenen Kraft, zugeschrieben werden. Nur dem gemeinen Menschenverstande muß man es absprechen, und diesem nur darum, weil er die Kenntniß solcher Wissenschaften sich nicht erwirbt.

Aber wie ist es bei der Wissenschaft, welche die Philosophie, nicht einer andern Wissenschaft, sondern

sondern die **Philosophie schlechthin**, heist? Sie ist das Feld, in welchem die **philosophische Vernunft** die Alleinherrschaft behauptet. Ist sie auch in der Bearbeitung dieses Feldes **Eins mit dem Menschenverstande**? Oder, wenn sie hier von ihm verschieden wäre, gehört dann wenigstens dieses Feld auch zu seinem Gebiete? Steht ihm ein Urtheil über die Arbeiten der philosophischen Vernunft zu?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist es nöthig, das Verfahren der **philosophischen Vernunft** bei der Bearbeitung dieses Feldes zu beobachten.

1. Zu welchem **Ende** beschäftigt sie sich mit der Philosophie, als einer eigenen Wissenschaft? Zu dem Ende, **Einheit in alle menschlichen Erkenntnisse zu bringen.**

2. Und **wie** bestrebt sie sich diesen Endzweck zu erreichen? Sie sucht alle Erkenntnisse auf **Ein höchstes Prinzip zurückzuführen.**

3. Wenn ihr dieses Bestreben gelungen zu sein dünkt, so erbaut sie ein philosophisches **System.** Sie stellt ihr höchstes Prinzip auf, und leitet aus diesem alle diejenigen Sätze ab, welche die Prinzipien der verschiedenen Gattungen menschlicher Erkenntnisse, und die Prinzipien der

verschiedenen Wissenschaften, in welche diese Erkenntnisse gebracht werden können, enthalten.*)

4. Ihre **Methode** bey dem Bau des Systems ist diese: Sie bestimmt die in dem ersten Prinzip und in jedem von ihm abgeleiteten Satze liegenden Begriffe auf das genaueste, und setzt auseinander, wie sich die letztern aus den erstern ergeben.

5. Zu **Hülfsmitteln** braucht sie gewisse **Kunstvortheile**: eine eigene **Sprache**, die sie sich bildet, um die Begriffe mit der möglichsten Schärfe bestimmen und von einander absondern zu können; **Regeln**, durch welche das Geschäft des Folgerns aus Prinzipien erleichtert und gegen Irrthümer, die sich einschleichen dürften, gesichert wird.

Kann nun dieses Verfahren dem **Menschenverstand**, ohne dem Sprachgebrauche Gewalt anzuthun, eben so wohl zugeschrieben werden, als der **philosophischen Vernunft**? Daß auch

er

*) Es ist hier der Begriff der Fichteschen Philosophie von einem philosophischen System angenommen, weil diese Philosophie diejenige ist, welche die philosophische Vernunft am angelegensten von dem Menschenverstand absondert. Sie soll hier nicht Ursache bekommen, über uns zu klagen.

er sich mit der Philosophie beschäftigt, wissen wir; und wir können ihn in diesem Geschäfte den **philosophirenden Menschenverstand** nennen, so wie wir ihn in seinen andern Geschäften den gemeinen und den gebildeten genannt haben. Ist aber dieser philosophirende Menschenverstand eben so **Eins** mit der philosophischen Vernunft, wie es der gebildete mit der empirischen ist? — Wir wollen sein Verfahren im philosophiren Punkt für Punkt mit dem Verfahren der philosophischen Vernunft vergleichen, und uns dabei sorgfältig nach den Aussprüchen des Sprachgebrauchs richten.

1. Der Menschenverstand geht **nicht** auf die **Einheit aller menschlichen Erkenntnisse** aus, nicht einmahl der gebildete, wie viel weniger der gemeine? Er vergleicht zwar alle Erkenntnisse mit seinen Urausspruchen, und bringt dadurch eine Einheit in sein **Verfahren**; aber daß eine ähnliche Einheit in den **Erkenntnissen** sein sollte, über welche er urtheilt, daran denkt er nicht.

Einzuwenden hat er indessen **nichts** gegen den Versuch, eine Einheit in sie alle zu bringen; nur macht er diesen Versuch nicht selbst.

Die **philosophische Vernunft** setzt **voraus**, daß eine Einheit in allen Erkenntnissen sei; ihr Bestreben, Einheit in sie zu **bringen**, ist

eigentlich das Bestreben, sie in ihnen zu finden. Der Menschenverstand setzt das nicht voraus; es bleibt ihm vielmehr sehr zweifelhaft: und eben deßwegen strebt er dem Auffinden der Einheit nicht nach.

Indem die philosophische Vernunft sich bestrebt, die Einheit aller Erkenntnisse zu finden, bestrebt sie sich eben dadurch, alles, was im menschlichen Erkenntnißvermögen und in seinen Gegenständen vorkommt, zu erklären. Auch hieran denkt der Menschenverstand nicht. Unterwürfig den Urausspruchen der substantiven Vernunft; gewohnt, die Gültigkeit derselben ohne weitere Untersuchung anzuerkennen; resigniert, an ihre unfehlbare Wahrheit zu glauben, ungeachtet er keinen Grund von ihnen angeben kann; unbemüht, einen Grund von ihnen aufzusuchen: gewöhnt er sich daran, vieles in seinen Erkenntnissen als ganz unerklärbar anzusehen, und die Unerklärbarkeit macht ihn im glauben nicht irre, wenn es nur Urausspruche sind, die den Glauben ihm abnöthigen.

2. Hieraus ergiebt sich von selbst, daß es seine Sache nicht ist, ein höchstes Prinzip aufzusuchen, weder in der Absicht, eine durchgängige Einheit der Erkenntnisse zu bewirken, noch in irgend einer andern. Seine höchsten Prinzipien sind die Urausspruche der substanti-

ven

ven Vernunft; über diese verlangt er nicht hinaus, und in ihnen erblickt er keine Einheit.

Der **gemeine** Menschenverstand beschäftigt sich mit **Schlüssen** überhaupt nicht sonderlich. Allerdings schließt er aus den Urausſprüchen; seine Urtheile sind Schlüsse, aber es sind gemeiniglich Schlüsse von der leichtesten Art, von so leichter, daß man sie, mit **Kant**, **unmittelbare** Schlüsse nennen kann. Die Zwischenurtheile, welche den Schlußsatz an den Obersatz anknüpfen, verstehen sich so von selbst, daß er sich ihrer im schließen nicht einmahl deutlich bewußt wird. Er schließt z. B. Alle Menschen sind sterblich: also ist Caius sterblich. Er denkt sich den Caius nie anders, denn als einen Menschen; und also kommt das Urtheil: Caius ist ein Mensch, bei diesem Schlusse gar nicht zu seinem Bewußtsein. — Nicht, als ob er nie **mittelbar** schlösse, nie im schliessen, den Untersatz sich deutlich dächte; aber auch da muß ihm das schliessen leicht werden, der Untersatz ihm so evident wahr sein, als der Obersatz. — Auch sogar **Reihen** von Schlüssen macht er, Prosyllogismen und Episyllogismen; aber nur, wo es mit eben der Bedingung der Leichtigkeit geschehen kann. Die Bedingung zum Bedingten, das Bedingte zur Bedingung muß sich ihm immer

ungesucht darbieten; mit einem mühsamen Aufsuchen befaßt er sich nicht.

Der **philosophirende** Menschenverstand geht hierin **viel weiter**, als der gemeine; und schwehrlich läßt er sich in diesem Geschäfte von der **philosophischen Vernunft** unterscheiden; nur ein erstes Prinzip hat er, wie schon gesagt, bei seiner Anstrengung im schliessen so wenig zum Ziel, als der gemeine.

3. Daher kann auch das **Systembauen** dem **philosophirenden Menschenverstande nicht** zugeschrieben werden. Das aufführen eines Systems findet erst dann Statt, wenn das **erste Prinzip** schon gefunden, das heist, wenn ein Satz für das erste Prinzip schon **anerkannt** ist. Dazu kann es aber nicht eher kommen, als bis die Erkenntnisse absichtlich auf Prinzipien, und diese auf höhere, und die höhern auf ein höchstes zurückgeführt sind: und wie sollte das dem Menschenverstande gelingen, der nicht einmal einen Versuch dazu macht? Da er nun das erste Prinzip nicht findet, weil er es nicht sucht: so kann er auch die Ableitung der Prinzipien aller Erkenntnisse von einem ersten nicht unternehmen.

4. **Nicht einmahl** die **systematische Methode** kann dem philosophirenden **Menschenverstande** zugeeignet werden, wiewohl von ihr nicht eben ausschliessend zur Bildung eines Systems

stems Gebrauch gemacht werden muß. Man kann ja auch einzelne Sätze in systematischer Methode aus einander ableiten; kann einen Begriff durch seine Merkmahle scharf bestimmen, und dann durch die Auseinandersetzung seiner Merkmahle die Unterbegriffe entwickeln, die in ihm liegen, und durch diese die Sätze begründen, um deren willen man dieses Verfahren unternahm. Und das kann der philosophirende **Menschenverstand** so gut, als die **philosophische Vernunft.** Aber selbst hierinn zeigt sich zwischen ihm und ihr ein merkwürdiger Unterschied.

Die **philosophische Vernunft** hält sich streng an ihre Grundbegriffe, und an die Regelmässigkeit ihrer Schlüsse aus denselben, und besteht dann auf der Richtigkeit ihrer gefolgerten Sätze, ohne über deren Richtigkeit aus irgend einem andern Gesichtspunkte ein Urtheil zu gestatten, oder sich in der Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit durch irgend ein auf andere Ansichten sich berufendes Urtheil irre machen zu lassen. Dieser **Glaube an die Unfehlbarkeit ihrer Methode** charakterisirt die philosophische Vernunft; und ohne diesen Glauben würde sie sich der Aufführung eines Systems gar nicht unterziehen. Dieser Glaube ist dagegen bei dem philosophirenden **Menschenverstande** sehr schwach. Ihn charakterisirt ein **Mißtrauen gegen die systematis-**

matische Methode, das in seinem unerschütterlichen Glauben an die Unfehlbarkeit seiner Urausſprüche, und in dem Bewußtsein der Möglichkeit, unvermerkt fehlerhaft abzuleiten, gegründet ist. Er vergleicht daher jeden schon demonstrirten Satz mit den Urausſprüchen: erst dann, wenn er ihn mit diesen übereinstimmend findet, erkennt er seine Richtigkeit für ausgemacht; und er verwirft ihn, trotz allen Demonstrationen, sobald er zwischen ihm und den Urausſprüchen einen Widerstand entdeckt. Die philosophische Vernunft läßt sich mit dem Rechenmeister vergleichen, der, wenn er die Geldsumme weiß, die er bey sich führte, von dieser Summe die Ausgaben abzieht; und wenn er berechnet hat, wie viel ihm geblieben seyn müsse, den Rest aufbewahrt, ohne ihn erst zu überzählen. Der Menschenverstand dagegen ist der gemeine Mann, der sich auf seine Rechnungen nicht verläßt: er traut sich zu, daß er wohl im rechnen sich geirrt haben könne, zählt das übergebliebene Geld, und erklärt seine Rechnungen für falsch, wenn sie ihm eine andre Summe angaben.

5. Was die **philosophischen Kunstvortheile** betrifft, so macht der **gemeine** Menschenverstand von ihnen gemeiniglich **keinen Gebrauch.** Er unterscheidet oft das Verschiedene in den Begrif-

griffen, wenn es nicht sehr auffallend ist, nicht durch eigene Bezeichnungen; bemerkt wohl öfters nicht einmahl die Verschiedenheit; und wenn er sie auch bemerkt, und durch Benennungen bezeichnet, denkt er sie doch nicht deutlich. Auch im schliessen geht er den einfachsten Gang, und vertraut mehr auf die Uebereinstimmung des Schlußsatzes mit seinen Urausspruchen, als auf die Regelmäßigkeit seiner Ableitung aus den Vordersätzen, die er doch im schliessen für richtig erkannte. Er erfährt aber auch oft, daß dieses Verschmähen der Kunstvortheile sich an ihm rächet; erschwehrt sich seine Verrichtungen, verwirrt sich oft in den Begriffen, und oft sind seine Schlüsse falsch, wenn gleich der Schlußsatz und einer der Vordersätze richtig sind.

Aber von ihm unterscheidet sich hierinn der **philosophirende Menschenverstand.** Dieser erkennt das Bedürfniß solcher Vortheile zur leichtern und sicherern Erkenntniß der Wahrheit und Abwendung des Irrthums, nimmt sie dankbar an, und benützt sie. Ja es zeigt sich sogar kein Grund, die **Erfindung** solcher Vortheile ihm gänzlich abzusprechen, und der philosophischen Vernunft ausschliessend zuzueignen.

Auch wird schwehrlich die philosophische Vernunft auf einen solchen ausschlüßlichen Erfindungsvorzug Anspruch machen. Sie wird zugestehn,

gestehn, daß es der philosophirende **Menschenverstand** ist, der die **nöthigen** und **gemeinnützigen** Kunstvortheile erfindet. Dagegen muß allerdings ihr die Erfindung derjenigen zugesprochen werden, welche bloß durch künstliches Erwägen möglicher Verschiedenheiten in den Begriffen, und möglicher Zusammenstellungen der Begriffe zu Verschiedenheiten im schliessen, **ohne** Hinsicht auf **Nöthigkeit** oder **Brauchbarkeit**, ausgesonnen werden. Auf die Erfindung solcher Vortheile macht gegenseitig der Menschenverstand keinen Anspruch; macht er doch nicht einmahl Gebrauch von ihnen, und spottet wohl über sie, weil er sie nicht brauchbar findet. So werden der philosophischen Vernunft manche Distinctionen und manche Syllogismen-Figuren ein von dem Menschenverstande unbestrittenes und unbeneidetes Eigenthum bleiben.

Aus dieser Vergleichung des Verfahrens der **philosophischen Vernunft** und des **philosophirenden Menschenverstandes** in dem vorzugsweise so genannten philosophiren hat sich unverkennbar eine **Verschiedenheit** zwischen beiden ergeben. So viel auch im philosophiren dem Menschenverstande zugeeignet werden muß: so ist es doch nicht er, sondern nur **sie**, welche, mit unrücksichtlicher Beobachtung der systematischen Methode, und mit Benützung aller Kunstvor-

vortheile, Systeme erbauen kann, durch welche in alle menschlichen Erkenntnisse vermittelst eines höchsten Prinzips eine durchgängige Einheit gebracht werden soll.

Aber sollte um dieser Verschiedenheit willen dem **Menschenverstand**, bei dem beträchtlichen Antheil, den er am philosophiren behält, auch das Recht abgesprochen werden können, über die von der philosophischen Vernunft erbauten Systeme zu **urtheilen**?

Wir kennen die Philosophen, welche ihm dieses Recht absprechen, welche sich ausdrücklichst und nachdrücklichst gegen seine Urtheile verwahren. Seltsam genug. Sie bemühen sich, ihre Philosophie dem gebildeten Menschenverstande verständlich zu machen. Sie wollen, daß ihre Alleinphilosophie die Philosophie eines jeden gebildeten Menschen, der sich mit philosophiren befaßt, werde; sie versichern, daß sie es in wenigen Jahren werden müsse: und doch wollen sie nicht, daß er darüber urtheile? doch sprechen sie ihm alle Fähigkeit, darüber zu urtheilen, ab? Sollten sie im Ernst verlangen, daß der Menschenverstand ihr System in stiller Resignation auswendig lerne? daß er, dessen Wesen im urtheilen nach seinen Urausspruchen besteht, dem urtheilen entsage, und

seine

seine Urausſprüche der philoſophiſchen Vernunft des Urhebers des Syſtems aufopfere?

Faſt iſt es ſo. Nur verſpricht man dem Menſchenverſtande, daß er ſeine Urausſprüche im Syſtem wieder finden, ein ganz neues Licht über ſie erhalten, von ihnen, für die er bisher keine Gründe anzugeben wußte, die Gründe erfahren, ihrer Entſtehung zuſchauen, und ganz anders über ſie urtheilen werde, als in ſeiner bisherigen Blindheit. Man giebt ihm auch zu verſtehen, daß durch dieſes Syſtem, und nur durch dieſes, die Gewißheit in das menſchliche Wiſſen gebracht werde, die Er denſelben in Ewigkeit nicht verſchaffen könne. An alles das kehrt der Menſchenverſtand ſich wenig. Was er der anmaßlichen Gewißheit entgegenzuſetzen habe, werden wir gleich zu Anfang des erſten Theils dieſes Buches ſehen; hier begnügen wir uns, zu beobachten, **wie** er über die Syſteme der adjectiven philoſophiſchen Vernunft urtheilt; der Unterſchied ſeiner Art, zu urtheilen, von der Art, wie dieſe urtheilt, wird uns einleuchtend genug werden.

Seinem Urtheile liegt das Prinzip zum Grunde, daß ſeine **Urausſprüche** unfehlbar, daß ſie das einzige Kriterium der Wahrheit ſeien; daß ſie, die Ausſprüche der untrüglichen ſubſtantiven Vernunft, den Ausſprüchen der irrſamen adjecti-

adjectiven Vernunft des größten Denkers zu Gefallen nimmermehr aufgegeben werden dürfen.

Der philosophirende Menschenverstand beurtheilt also nach seinen Urausſprüchen das **höchste Prinzip** des Systems. Ist dieses Prinzip einer derselben, so erkennt er sich zu einem prüfenden Studium des Systems verpflichtet, dem dieser Ausspruch zur einzigen Grundlage dienen soll. Wäre das Prinzip keiner derselben, liesse sich auf keinen zurückführen, sondern stiesse vielmehr gegen einen an: so würde er das Prinzip für falsch, und damit das ganze System für grundlos erklären; und nur die Neugierde, und die Hoffnung auf gute Ausbeute von einzelnen Wahrheiten, könnte ihn bewegen, das ganze System sich bekannt zu machen.

Ist das Prinzip von ihm für gültig anerkannt, so richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die von demselben **abgeleiteten Prinzipien.** Am aufmerksamsten ist er auf seine übrigen Urausssprüche, wenn er diese unter den abgeleiteten findet; sie, die er für eben so ursprünglich hält, als den Urausspruch, aus welchem sie im System gefolgert werden; die also, seinem Ermessen nach, aus jenem so wenig, als jener aus ihnen, gefolgert werden können. Findet er, daß ihre Ableitung nur vermittelst der Einschaltung anderer künstlich abgeleiteter Prinzipien, die er

für keine ursprünglichen Aussprüche, deren Ableitung aus einem Uraussspruche er also auch nicht für richtig erkennen kann, vollführt worden ist; findet er, daß manche von seinen Uraussprüchen in das System gar nicht aufgenommen sind, daß ihnen vielleicht sogar ihre Gültigkeit abgesprochen wird; daß dagegen auch solche Prinzipien aus dem ersten gefolgert werden, welche ihnen widerstreiten: so erklärt er das System für ein verunglücktes Kunststück, mit so viel Witz und Scharfsinn es auch zusammengekünstelt sein mag.

Bei den **übrigen Lehren** des Systems ist die Aufmerksamkeit des Menschenverstandes hauptsächlich auf die **Bestimmung der Begriffe** gerichtet. Er vergleicht sie mit den Bestimmungen des allgemeinen **Sprachgebrauchs**, mißbilligt alle **unnöthigen** Abweichungen von demselben, beobachtet mißtrauisch, ob nicht durch die Abweichungen manches willkührlich, vielleicht sogar dem Sprachgebrauch **zuwider**, in die Begriffe hineingelegt werde, um manches aus ihnen auswickeln zu können, was etwa selbst gegen die Urausssprüche anläuft. Was mit diesen nicht zu vereinigen ist, verwirft er schlechthin, wenn es auch ihm selbst aus richtigen Prämissen richtig gefolgert zu sein scheinen sollte, überzeugt, daß sich nur der Fehler sei-

nem

nem Blicke entziehe, der sich eingeschlichen haben müsse.

Das Resultat seiner Prüfung kann also nie das sein, daß er um des Systems willen einen seiner Urausspruche aufgebe. Verschwendet ist alle Kunst, die ihn hierüber zu bekehren versucht. Diese Urausspruche sind seine Aegide, von der die gespitztesten Pfeile stumpf abprallen; sie bleiben ihm die einzig sichere Probe, die einzig untrügliche Bürgschaft der Wahrheit.

Ganz anders urtheilt die **künstliche, philosophische Vernunft** über die Systeme. Wie sie darüber urtheile — wer weiß es nicht? Wozu sollten wir also ihre Art zu urtheilen beschreiben? Es ist kein Zweifel, daß sie in der Beurtheilung der Systeme sich eben so von dem **philosophirenden Menschenverstande** unterscheide, wie in deren Erbauung. Es ist auch ihren Urtheilen über die Systeme keineswegs aller Werth, alles Verdienst abzusprechen; es wäre nicht nur ungerecht, zu verlangen; es wäre nicht einmahl zu wünschen, daß sie sich aller Urtheile über die Systeme enthielte. Nur soll sie dem Menschenverstande das Recht, mit ihr zu urtheilen, über die Wahrheit des Systems, über dessen Kunstgerechtheit sie richtet, zu urtheilen, so wenig abstreiten, als er die Erbauung eines Systems sich zueignet.

Indessen läßt sich eine Vereinigung der philosophischen Vernunft und des Menschenverstandes im philosophiren denken, durch welche diesem ein entscheidender Antheil selbst an der Errichtung philosophischer Systeme zugesprochen werden müßte, der wohl verdienen dürfte, durch eigene Benennungen bezeichnet zu werden.

Ein Denker, der fest an der Untrüglichkeit der Urausspräche des Menschenverstandes hielte, und im philosophiren nur von ihnen auszugehn, nur auf sie alles zurückzuführen, zum unverbrüchlichen Gesetz sich machte, könnte doch versuchen, ob in alle menschlichen Erkenntnisse, durch ihre Ableitung aus Einem Prinzip Einheit zu bringen wäre. Nach seiner Grundmaxime im philosophiren würde er den Anfang mit dem Versuche machen, alle Urausspräche des Menschenverstandes aus Einem abzuleiten. Fände er auch das unmöglich — und so würde er es ohne Zweifel finden —: so könnte er doch diese Urausspräche genau aufzählen, von ihrer Vollständigkeit sich versichern, sie mit sorgfältiger Genauigkeit bestimmen; und dann könnte er auf sie ein **System** aufführen — freilich nicht in dem strengsten Sinne, in welchem wir dieses Wort bisher genommen haben, aber doch in dem, in welchen so viele philosophische Lehrgebäude, in welchem alle, an denen sich Spuren

des

des leitenden Menschenverstandes zeigen, Systeme genannt werden —, ein System, das freilich diejenige Einheit nicht hätte, welche ein System im strengsten Sinne haben müßte, aber doch die höchste Einheit, deren, nach seiner Einsicht, ein **menschliches** System von **Wahrheiten** fähig ist.

Zur **Ausführung** seines **Unternehmens** muß er die **philosophische Vernunft** zur Hülfe nehmen. Er muß ihre **Methode** befolgen, und ihre **Kunstvortheile** benützen. Aber er muß nicht sich selbst verläugnen. Er kann und wird sein **Mißtrauen** gegen die künstlichen Argumentationen beibehalten; kann und wird jeden Begriff mit dem Sprachgebrauch, jeden abgeleiteten Satz mit den **Urausspruchen** vergleichen, und wo etwan ein **Widerspruch** mit ihnen sich hervorthut, diesen **Widerspruch** prüfen. Findet er, daß der **Widerspruch** nur scheinbar ist, so wird er den Satz durch die Zerstreuung des täuschenden Scheines retten; findet er aber den **Widerspruch** gegründet, so wird er den Satz aufgeben, wenn er auch dem Irrthum in der Ableitung nicht auf die Spur kommen sollte.

Ungeachtet also die **philosophische Vernunft** an einer solchen Arbeit den größern Antheil hätte, so könnte doch dem **Menschenverstande** der seinige nicht streitig gemacht, und nicht für unbedeutend erklärt werden. Da ihm ausschlüß-

lich die beständige Hinsicht auf die Urausspru-che, das Mißtrauen gegen die Definitionen und Beweise, und die davon herrührende Vergleichung des Bestimmten und Bewiesenen mit den Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes zugeeignet werden müßte: so hätte er unstreitig einen entscheidenden Einfluß, nicht nur auf die Form, sondern auch auf die Materie des Systems.

Um also ihm seinen Antheil durch eigene Benennungen zuzuerkennen, könnte man ein so gebildetes System ein **System des Menschenverstandes** nennen, bei welcher Benennung auch der **philosophischen Vernunft** ihr Antheil durch das Wort **System** eingeräumt wäre. Und überdas könnte man die Geisteskraft, durch welche das System hervorgebracht wurde, den **philosophischen Menschenverstand** nennen, um sowohl ihre **Verschiedenheit** von der bloßen philosophirenden Vernunft und von dem bloßen philosophirenden Menschenverstande, als die **Vereinigung** beider bei diesem Geschäfte auszudrücken.

Das gegenwärtige Werk verspricht nicht, Ideen zu einer Metaphysik des **philosophischen**, sondern nur des **philosophirenden** Menschenverstandes zu liefern; und so kann es denn auch nicht Ideen zu einer **systematischen**, sondern nur zu einer **kritischen** Metaphysik darlegen — worüber noch eine bestimmtere Erklärung nöthig ist.

Drit-

Drittes Kapitel.

Kritische Metaphysik.

Ueber nichts sind die Philosophen weniger einig, als darüber, was die Philosophie sei. Es ist also nicht viel Hoffnung vorhanden, einen Begriff von ihr aufstellen zu können, zu dessen Annahme sie alle zu bringen sein möchten. Indessen kann doch die Möglichkeit der Vereinigung erhalten werden, wenn man in den Begriff der Philosophie nicht aufnimmt, was die Vereinigung unmöglich macht.

Sie wird aber unmöglich gemacht, wenn in diesen Begriff Merkmahle aufgenommen werden, die auf das Unterscheidende eines philosophischen Systems sich beziehen — auf das darinn constituirte erste Prinzip, oder auf die von den ersten Prinzipien abhängigen Zwecke der Vernunft. Ein solcher Begriff kann unmöglich von denen für geltend angenommen werden, welche das System nicht annehmen; und man braucht nicht eben ein Skeptiker zu sein, um an der Möglichkeit des Uebergangs aller Philosophen zu Einem Systeme zu zweifeln. Hütet man sich aber, der Definition ein solches unterscheidendes Gepräge

zu geben, durch das sie nur bei Einer Sekte gangbar wird; geht man dem nach, was dem allgemeinen Sprachgebrauche zufolge unter dem **philosophiren** verstanden wird; und bestimmt man den Begriff der Philosophie nach der **nächsten Absicht** des philosophirens: so wird wenigstens die Möglichkeit einer allgemeinen Vereinigung zu diesem Begriffe, unter dem Vorbehalte beliebiger Zusätze und Modificationen, möglich. Diesen Weg haben wir bereits zu Anfang des vorigen Abschnitts eingeschlagen, wir dürfen ihn also nur weiter verfolgen.

Man philosophirt über einzelne Facta, wenn man ihre Gründe aufsucht. Die nächste Absicht dieses aufsuchens ist, die Facta, die man bereits empirisch kennt, aus Gründen erkennen zu lernen.

Man philosophirt über einzelne empirische Wissenschaften, wenn man die Gründe der Behauptungen, die in ihnen aus Erfahrungen aufgestellt sind, aufsucht. Die nächste Absicht dieses aufsuchens ist, die Erfahrungswahrheiten aus Gründen zu erkennen.

Alle uns bekannt gewordene Facta und Erfahrungswahrheiten und empirische Wissenschaften haben das mit einander gemein, daß sie uns zuerst durch die Erfahrung (im weitern Sinne) bekannt werden. Wir fassen sie

daher

daher in den Begriff der Erfahrungserkenntnisse zusammen. Sobald sie durch das philosophiren über sie Erkenntnisse aus Gründen werden, können wir sie philosophische Erkenntnisse nennen.

Wir haben aber auch Erkenntnisse, oder glauben sie wenigstens zu haben, von Gegenständen, die wir nicht durch die Erfahrung kennen lernen, Erkenntnisse demnach, welche die Erfahrung übersteigen. Diese pflegen wir der Philosophie als ihr eigenthümliches Gebiet zu übergeben. Auch über sie philosophiren wir; das heißt, auch von ihnen suchen wir die Gründe auf, auch sie sollen Erkenntnisse aus Gründen werden, oder wir sollen versichert werden, daß sie bereits solche sind; philosophische Erkenntnisse sollen sie sein oder werden.

Wir philosophiren aber nicht bloß über einzelne Erkenntnisse, um uns ein Aggregat von philosophischen Erkenntnissen zu sammeln, sondern wir philosophiren auch über unsre sämmtlichen Erkenntnisse, um ein Ganzes von philosophischer Erkenntniß zu bilden.

Durch welches Verfahren können wir zu einem solchen Ganzen gelangen? Offenbar nicht dadurch, daß wir uns eine immer größere Summe einzelner Erkenntnisse und ihrer Gründe verschaffen. Gesammelt haben wir schon; jetzt wol-

len wir das Gesammelte ordnen, so ordnen, daß wir auch das, was wir künftig sammeln werden, ohne Schwiehrigkeit an das Gesammelte anreihen, jede neue Erkenntniß sogleich in das für sie bereitete Fach eintragen können.

Statt unsre Erkenntnisse zu vervielfältigen, müssen wir sie also vereinfachen. Das können wir leicht. Wir abstrahiren von dem, was sie unter einander unterscheidet, das, was sie mit einander gemein haben; vergleichen eben so die abstrahirten Begriffe mit einander, um sie unter höhere Begriffe zu bringen; und so bringen wir eine Einheit in sie.

Aber mit diesem leichten Geschäfte ist für unsre Absicht noch sehr wenig gewonnen. Ein Ganzes von philosophischer Erkenntniß verlangen wir. Um das zu erhalten, müssen wir die Gründe unsrer Erkenntnisse ordnen, und so ordnen, daß wir ohne Schwiehrigkeit das Verhältniß aller der Gründe, die wir künftig noch entdecken mögen, zu den bereits gefundenen bestimmen können.

Auch in die Gründe der Erkenntnisse muß eine Einheit gebracht werden. Zu dem Ende müssen auch sie unter einander verglichen werden; aber nicht so, um durch Abstraction in sie, wie in die Erkenntnisse, Einheit zu bringen. In eine Vielheit von Gründen läßt sich nur dadurch

eine

eine Einheit bringen, daß wir bemerken, der eine von ihnen sei die **Bedingung** der andern; die vielen seien auf Einen zurückzuführen, von Einem abzuleiten. Auf je **weniger Gründe** die sämmtlichen Gründe der Erkenntnisse zurückgeführt werden, desto **größer** ist die **Einheit**, die in unsere philosophische Erkenntniß gebracht wird. Die **größte** wäre dann erzielt, wenn sie alle auf **Einen** zurückgeführt wären.

Das **philosophiren** über die **sämmtlichen menschlichen Erkenntnisse** ist das philosophiren im **engern Sinne**, das philosophiren κατ' ἐξοχήν. Die **nächste Absicht** desselben ist, **die möglichste Einheit in unsre Erkenntniß aus Gründen** zu bringen.

Hiermit können wir uns zur Bestimmung des Begriffes der **Philosophie** begnügen. Wir lassen aus demselben weg, die **anderweitigen Absichten** bei dem philosophiren, wenn gleich etwa gerade diese manchen Philosophirenden zum philosophiren bestimmen mögen, dem an der möglichsten Einheit seiner Erkenntniß wenig gelegen wäre, hoffte er nicht, durch sie andre Zwecke zu erreichen; auch nehmen wir nicht als ein Merkmahl in denselben auf die **Nothwendigkeit Eines höchsten Prinzips**, oder gar das **höchste Prinzip** selbst: weil es sonnenklar ist, daß alle die Philosophirenden, welche aus an-

deren

dern, als den von uns angegebenen, Zwecken philosophiren, alle, welche das zurückführen aller Erkenntnisse auf Ein Prinzip unthunlich finden, oder welche wenigstens das von uns aufgestellte Prinzip nicht für das höchste erkennen, gegen unsre Definition protestiren müßten.

Die **Philosophie** ist das Resultat des nach dem Urtheile des Philosophirenden gelungenen philosophirens. In ein System gebracht, ist sie die **Wissenschaft**, welche die Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß von einem oder einigen höchsten Prinzipien ableitet, um dadurch Einheit in alle Erkenntnisse zu bringen.

Ein **Philosoph** ist derjenige, der sich durch sein philosophiren in den Besitz einer solchen Philosophie gesetzt hat. Man kann ihn durch diese Benennung auszeichnen vor dem Philosophirenden, der auf die Erfindung einer solchen Philosophie ausgeht. So lang er sie nicht erfunden hat, ist er noch kein Philosoph. Kein Skeptiker kann, in dem so bestimmten Sinne, ein Philosoph heissen. Noch weniger aber diejenigen, welche eine von einem andern erfundene Philosophie verstehen und für wahre Philosophie anerkennen, welches sogar, auch ohne sich vor der Bekanntschaft mit dieser Philosophie im philosophiren versucht zu haben, geschehen

hen kann. Aus diesen besteht das Heer von mehr oder minder achtungswerthen, philosophirenden oder nicht philosophirenden, anern, die man durch die Benennung historische Philosophen an der Ehre des Erfinders der von ihnen angenommenen Philosophie Theil nehmen lassen kann, indem man sie eben dadurch zugleich von ihm und den andern Philosophen absondert.

Es ist sehr glaublich, daß es nur Ein gelungenes System, nur Eine Philosophie, und also auch nur Einen Philosophen, und nur Ein Geschlecht von glücklichen historischen Philosophen geben kann. Damit läßt es sich denn entschuldigen, wenn eine Philosophie als die einzig mögliche, als die Alleinphilosophie, sich ankündigt, und den Erfindern aller andern Philosophieen den Ehrennamen der Philosophen abspricht. Aber billig sollte sie erst abwarten, ob sie allgemein für wahre Philosophie anerkannt würde, wo ihr dann die Prädicate der einzig möglichen, der Alleinphilosophie, wohl nicht versagt werden würden, denen in ihrem Munde immer etwas von dem Geruch des Eigenlobes anklebt — am widerlichsten in dem Munde ihrer aner. Noch ist keiner Philosophie eine solche allgemeine Anerkennung geworden. Daher werden uns die einzig mög-

lichen

lichen, die Alleinphilosophieen soi-disantes verzeihen, wenn wir auser jeder von ihnen die übrigen soi-disantes, und auch die bescheidenern andern, mit ihrem Help Godt mit Gnaden, für Philosophieen, und ihre Erfinder für Philosophen gelten lassen.

In dem Ausdrucke **Gründe der Erkenntniß** liegt ein Doppelsinn. Es können durch ihn bezeichnet werden die Gründe des **Erkennens**, ohne Hinsicht auf Gegenstände der Erkenntniß. Diese Gründe von den höchsten Prinzipien abzuleiten, ist das Geschäft der **Logik**. Es können aber auch darunter verstanden werden die Gründe der **Erkenntniß von Gegenständen**. Diese Gründe von ihren höchsten Prinzipien abzuleiten, ist das Geschäft der **Metaphysik**.

Die **Metaphysik** ist also die **Wissenschaft, welche die Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß von Gegenständen von einem oder einigen höchsten Prinzipien ableitet, um dadurch Einheit in alle menschlichen Erkenntnisse von Gegenständen zu bringen.**

Aus der Verschiedenheit zwischen Logik und Metaphysik ergiebt sich eine genauere Bestimmung der höchsten Einheit, welche in alle menschlichen Erkenntnisse gebracht werden kann. Die allerhöchste Einheit wäre erzielt, wenn nicht nur alle Gründe der Erkenntnisse von Gegen-

ständen auf Ein höchstes Prinzip, sondern auch auf die Gründe des Erkennens, auf Ein höchstes Prinzip des Erkennens, zurückgeführt würden. Dann würden Logik und Metaphysik nur Eine Wissenschaft sein, in welcher, nächst den Gründen des Erkennens, dargethan würde, wie das Erkennen die Gegenstände für uns hervorbringe. Auf diese allerhöchste Einheit behauptet die Fichte'sche Philosophie alle menschlichen Erkenntnisse gebracht zu haben.

Andere Philosophen, welche an dieser höchsten Einheit verzweifeln, glauben nicht, daß die Gegenstände der Erkenntniß durch das Erkennen hervorgebracht werden. Nach ihnen sind sie, unabhängig vom Erkennen, da.

Diese Philosophen theilen sich in zwei Klassen.

Die eine nimmt zwar Gegenstände an sich an, behauptet aber, daß sie von uns nicht erkannt werden können, sondern daß unsere Erkenntniß von ihnen nur dadurch entstehe, daß unser Erkennen, auf einen von ihnen erhaltenen, verschiedentlich modificirten Anstoß (Affection), nach seinen eigenen Gesetzen wirksam sei, und durch seine Wirksamkeit Erkenntnisse hervorbringe. Hierdurch nähern sich Logik und Metaphysik einander. Jene beschäftigt sich nur mit den Gesetzen des Erkennens;

diese mit demjenigen Erkennen, welches durch jene Gesetze nach erhaltenen Affectionen bewirkt wird. Diese Metaphysik ist also nichts anders, als eine allgemeine angewandte Logik. Dieß ist die Philosophie Kants. Und da, nach Kants Philosophie, keine andere als sinnliche Gegenstände uns afficiren können, und also nur von ihnen eine Erkenntniß Statt findet: so theilet sich diese Metaphysik in die auf solche Gegenstände angewandte Logik (transscendentale Analytik), welche uns Erkenntnisse verschafft, und in die transscendentale Dialektik, welche darthut, daß wir von nichtsinnlichen Gegenständen keine Erkenntniß haben können, indem sie den trüglichen Schein aufdeckt, durch welchen sich Ideen, die nach den Gesetzen der Logik von uns gebildet sind, als selbstständige Gegenstände der Erkenntniß darstellen.

Die andere Klasse nimmt nicht nur Gegenstände an sich an, sondern behauptet auch, daß wir sie wirklich erkennen, daß wir unsere Vorstellungen von ihnen durch sie bekommen, ob wir uns gleich nicht bloß leidend dabei verhalten. Hierdurch werden Logik und Metaphysik gänzlich von einander geschieden. Die Gesetze des Erkennens, welche das Gebiet der Logik ausmachen, würden uns nie eine Erkenntniß

niß von Gegenständen verschaffen, wenn wir bloß durch unbekannte Gegenstände afficirt würden, nicht durch die Gegenstände selbst Erkenntnisse erhielten. Haben wir diese Erkenntnisse richtig aufgefaßt, machen wir dann von ihnen einen den Gesetzen der Logik gemäßen Gebrauch und werden wir durch diesen Gebrauch auf die Behauptung des Daseins **nichtsinnlicher Gegenstände** geführt, von denen wir durch sie selbst unmittelbar keine Erkenntniß bekommen können: so wird uns das selbstständige **Dasein** solcher Gegenstände so gewiß, als das Dasein der unmittelbar erkannten; weil bei der Richtigkeit unserer Erkenntniß von diesen, und bei der Untrüglichkeit der logischen Gesetze, ein fehlerfreier Schluß von jenen Gegenständen auf andre Gegenstände nicht trügen kann. Dieß ist nun die **dogmatische** Philosophie, welche von vielen Philosophen, mit großen Verschiedenheiten unter einander, gelehrt, und unter uns vorzüglich auf **Leibnitzische** Grundsätze von **Wolf** systematisch aufgeführt, und von **Baumgarten** ausgebildet worden ist.

So verschieden diese Philosophen, in Absicht auf die Gegenstände der Erkenntniß, unter einander sind: so stimmen sie doch darinn überein, daß in der Erkenntniß von ihnen unterschieden werden müsse die Erkenntniß, wie sie sind (wirklich sind oder zu sein scheinen), und die

Erkenntniß, wie sie sein sollen (diejenigen Gegenstände nehmlich, bei welchen ein Sollen Statt findet). Diese Eintheilung der Erkenntniß macht eine ihr entsprechende Eintheilung der Metaphysik nöthig. Kant theilet sie in dieser Hinsicht in die Metaphysik der Natur, und in die Metaphysik der Sitten. Die dogmatischen Philosophen können aber mit der Benennung: Metaphysik der Natur nicht wohl zufrieden sein, weil durch diese diejenigen Gegenstände, welche nicht zur Natur gezählt werden können, und von welchen sie doch Erkenntnisse zu haben behaupten, von der Metaphysik ganz ausgeschlossen werden. Es möchten also wohl die Benennungen: Metaphysik der theoretischen Erkenntnisse, und Metaphysik der praktischen Erkenntnisse, oder kürzer: theoretische, und praktische Metaphysik, welche keiner Partei präjudizieren, vorzuziehen sein.

Soll durch die Philosophie die höchste Einheit in alle Erkenntnisse gebracht werden, so muß sie es auch in diese beiden Theile der Metaphysik werden.

Ein Vereinigungspunkt zeigt sich sehr bald. Die Gegenstände sind, was sie sind, aus den Gründen, aus denen wir sie erkennen, das heist, nach Gesetzen; und Gesetze sind es, welche bestimmen müssen, wie sie sein sollen. Eine Ein-

heit

heit ist also in der theoretischen und der praktischen Metaphysik, wenn die Gesetze, nach welchen die Gegenstände sind, was sie sind, die nehmlichen sind, welche bestimmen, wie sie sein sollen.

Sind sie die nehmlichen: so können sie entweder von dem Menschen, das heist, von der Vernunft in ihm, gegeben, oder ohne sein Zuthun vorhanden sein.

Das letztere haben manche dogmatische Philosophen, auf verschiedene Weise, zum Theil zu großem Nachtheil der Moral und der Moralität, angenommen, und haben dadurch einige Einheit in die theoretische und praktische Metaphysik gebracht, ohne jedoch eine durchgängige Einheit in sie, geschweige in die ganze Philosophie, zu bringen.

Das erstere behauptet die Fichte'sche Philosophie, und bringt dadurch allerdings die allerhöchste Einheit in die Philosophie; Logik, theoretische und praktische Metaphysik stehen durch gemeinschaftliche Prinzipien und Gesetze in der engsten Vereinigung.

Zwischen beiden steht die Kantische Philosophie in der Mitte. Sie behauptet, wie die Fichte'sche, daß die Gesetze, welche bestimmen, wie die Gegenstände sein sollen, von dem Menschen (von der Vernunft im Menschen) gege-

ben seien, und daß die Erkenntniß der Gegenstände, wie sie sind, nach den gleichfalls von der Vernunft im Menschen gegebenen Gesetzen des Erkennens bestimmt werde: aber sie behauptet zugleich, daß das Erkennen durch die Beschaffenheit, welche die Gegenstände an sich, ohne alles Zuthun des Menschen haben, verschiedentlich modifiziert werde; behauptet also, mit den Dogmatikern, daß die Gesetze, durch welche die Gegenstände an sich das sind, was sie sind, nicht von der Vernunft im Menschen gegeben, sie behauptet sogar, abweichend von der dogmatischen und von der Fichte'schen Philosophie, daß die Vernunft im Menschen von diesen Gesetzen nicht die geringste Kenntniß habe.

Diejenigen dogmatischen Philosophen, welche behaupten, die Gesetze, durch die bestimmt wird, wie die Gegenstände sein sollen, seien von der Vernunft im Menschen gegeben, die Gesetze aber, nach welchen die Gegenstände sind, was sie sind, seien ohne sein Zuthun vorhanden, müssen auf die Einheit der theoretischen und der praktischen Metaphysik eben sowohl Verzicht thun, als auf die Einheit der Logik und Metaphysik.

Ein System der Metaphysik zu errichten, kann der Menschenverstand nur in der Vereinigung mit der philosophischen Vernunft versu-

chen,

chen, in welcher wir ihn von dem philosophirenden Menschenverstande durch die Benennung des **philosophischen Menschenverstandes** zu unterscheiden räthlich gefunden haben. Aber die **Prüfung** jedes Systems der Metaphysik kann **der philosophirende Menschenverstand** unternehmen.

Eine solche Prüfung kann sich damit endigen, daß der Menschenverstand manche Lehren des Systems annimmt, manche verwirft, ohne daß die angenommenen Sätze in ein zusammenhängendes Ganzes sich vereinigten. Die Prüfung kann bloß einzelne Gebäude unter Ruinen übrig lassen.

Sie kann aber auch diesen Ausgang nehmen, daß der Menschenverstand nicht nur die **beibehaltenen Sätze** unter einander in Verbindung bringt, sondern auch die **Lücken** zwischen ihnen durch Sätze, die aus den Urausſprüchen hervorgehen, ausfüllt, die Ruinen wegräumt, und durch neue Gebäude zwischen den stehend gebliebenen eine neue Burg an die Stelle der zertrümmerten Feste setzt.

Der Menschenverstand gewinnt dadurch eine **Metaphysik**, die zwar nicht eine **systematische** aber desto füglicher eine **kritische Metaphysik** genannt werden kann; und die eine kritische Metaphysik des **philosophirenden Menschen-**

verstandes ist, weil weder die philosophische Vernunft, noch der philosophische Menschenverstand eine solche aufzuführen begehren.

Zu einer solchen kritischen Metaphysik des philosophirenden Menschenverstandes soll das vorliegende Werk Ideen liefern.

Es versucht also eine Prüfung metaphysischer Systeme, nicht bloß nur hier und da zu verwerfen und beizubehalten, sondern um auf die Verbindbarkeit des Beibehaltenen mittelst eingeschalteter Sätze Bedacht zu nehmen.

Aber es verwahrt sich vor allen Ansprüchen auf Vollständigkeit. Nicht alle metaphysischen Systeme, und nicht die ganzen metaphysischen Systeme verspricht es zu prüfen; nicht alle nach den Prinzipien des Menschenverstandes zu verwerfenden und beizubehaltenden Sätze übernimmt es vorzulegen; nicht eine in allen Theilen ausgeführte kritische Metaphysik maßt es sich an zu liefern. Warum sein Plan so beschränkt sei, darüber hat die Vorrede Bericht erstattet.

Es soll aus drei Theilen bestehn. Der erste soll Ideen über das höchste Prinzip der Metaphysik, der zweite Ideen zu einer theoretischen, der dritte zu einer praktischen kritischen Metaphysik darlegen.

Ideen
zu einer
kritischen Metaphysik
des
philosophirenden Menschenverstandes.

Erster Theil.

Ideen über das höchste Prinzip der Metaphysik.

Erster Abschnitt.

Ueber die Gewißheit der Philosophie durch ein höchstes Prinzip.

Die **nächste Absicht** des Philosophen bei seinem philosophiren ist, **Einheit** in die menschliche Erkenntniß zu bringen. Dieser Zweck ist nicht ein willkührlicher, den nur dieser oder jener Philosoph sich setzt; er ist ein natürlicher Zweck der auf das höchste ausgebildeten Vernunft. Auf Einheit in den Erkenntnissen geht selbst der **gemeine** Menschenverstand aus, ob er gleich nicht, und ob gleich nicht einmahl der **gebildete**, eine **durchgängige** Einheit in die ganze menschliche Erkenntniß zu bringen strebt.

Durchgängige Einheit findet nur dann in den menschlichen Erkenntnissen Statt, wenn sie alle auf **Ein Prinzip** zurückgeführt, alle aus Einem abgeleitet worden sind, welches die Urquelle aller **Gründe** aller Erkenntnisse ist, wie in dem letzten Kapitel der Einleitung dargethan worden.

Das Bestreben, **Gründe** der Erkenntnisse aufzusuchen, ist nicht ein willkührliches Bestreben Einzelner, sondern das natürliche Bestreben aller Menschen, denen der gemeine Menschenverstand nicht abgesprochen werden kann. Das Bestreben, **von allen** Erkenntnissen Gründe aufzusuchen, kann zwar nicht dem **gemeinen** Menschenverstande zugeeignet werden; aber es ist der **gebildeten Vernunft**, dem philosophirenden Menschenverstande sowohl als dem philosophischen und der philosophischen Vernunft, **natürlich.**

Man kann es auch das Bestreben nennen, sich alle Erkenntnisse zu **erklären**, nichts unbegreifliches in ihnen zu lassen, sondern sich alles **begreiflich** zu machen. Denn ob es gleich scheinen könnte, als ob, etwas begreifen, sich etwas erklären, nicht mehr sagen wollte, als einen Begriff in seine **Merkmahle** auflösen: so zeigt es sich doch bei einer genauern Ueberlegung, daß ein Erkenntniß, das uns dem Begriffe nach durch dessen Zergliederung völlig deutlich ist, uns dennoch unerklärbar und unbegreiflich bleiben kann; und daß wir also unter dem erklären und begreiflichmachen nicht die Entwickelung eines Begriffs, sondern die Einsicht in die **nächsten Gründe** einer von uns anerkannten Thatsache, und in deren **Verbindung** mit den entfern-

tern

tern Gründen, verstehen. Nehmet an, wir wüßten, daß jede Vorstellung von äusern Gegenständen durch einen Eindruck dieser Gegenstände auf unsre Nerven entstünde, der durch ihre aufgereizte Bewegung bis zu einem sensorium commune dränge, und bei seinem Eintreffen daselbst in eine Vorstellung übergienge: so wäre der **Begriff** von der Entstehung der Vorstellung hinlänglich entwickelt, auch möchten uns ihre **entferntern Gründe**, der erste Eindruck und seine Fortsetzung, begreiflich genug sein; aber die Entstehung der Vorstellung würde uns doch unerklärt und unbegreiflich bleiben, weil wir durch alles dieses keine Einsicht von dem **nächsten Grunde**, von dem Uebergang des Eindrucks und der Nervenbewegung in eine Vorstellung, bekämen. Eben so könnte uns die Erhebung des Arms, von der ersten Nervenbewegung im sensorium commune an, ganz begreiflich sein; und die Entstehung der Anregung des Sensoriums aus einem Willensentschlusse bliebe uns doch unbegreiflich, weil uns ihr **nächster Grund** unbekannt ist. Unbegreiflich bleibt uns die Thatsache durch die Unbekanntschaft mit dem nächsten Grunde, weil sich aus den entferntern nur ergiebt, daß sie erfolgen müsse, aber nicht, **wie** sie erfolge. Freilich zeigen uns schon die entferntern Gründe das Wie, aber

sie lassen eine Lücke zwischen dem Letzten in ihrer Reihe und dem Erfolge. Das ist nicht etwa in der bei den gewählten Beispielen angenommenen Hypothese ganz besonders der Fall. Nehmt das Gegentheil von der bei ihnen zum Grund gelegten Hypothese an; nehmet an, die Seele scheine nur in den Körper, und er hinwider in sie zu wirken, Seele und Körper wirkten jedes nur auf sich, und ihre Wirkungen träfen nur durch eine prästabilirte Harmonie zusammen: so ist Euch abermahls der entfernte Grund der Vorstellung und der Erhebung des Arms angegeben; aber die Entstehung der Vorstellung in der Seele, die mit einem Eindruck auf den Körper, die Erhebung des Arms, die mit einem Willensentschlusse zusammentrifft, bleibt Euch nicht minder unbegreiflich, weil Euch die nächsten Gründe des Zusammentreffens unbekannt bleiben.

Der Philosoph bemüht sich, ein **System** der Philosophie aufzuführen, in der nächsten Absicht, Einheit in alle menschlichen Erkenntnisse zu bringen. Der Versuch, ein System zu errichten, setzt ein **ohne diese Absicht** vorhergegangenes **philosophiren im weitern Sinne** (Einl. Kap. 3.) voraus. Die nächste Absicht **dieses philosophirens** war, sich Thatsachen

durch

durch das auffinden ihrer Gründe zu erklären, begreiflich zu machen.

Da Einheit aller Erkenntnisse ein natürlicher Zweck der auf das höchste ausgebildeten Vernunft ist: so belohnt sich ihre Erfindung, belohnt sich die Bildung eines Systems, durch **ein Gefühl der Lust.** Wird diese Erfindung von dem Publikum für gelungen anerkannt: so sieht sich der Erfinder, da die Schwiehrigkeit der Erfindung, und das Mißlingen so mancher Versuche bekannt ist, noch überdas auch durch eine hohe Achtung des Publikums belohnt, die wieder ein **Gefühl von Lust** in ihm erzeugt. Niemand wird ihm dieses Gefühl von Lust verargen: aber wenn es allein die **entferntere Absicht** gewesen wäre, die ihn bestimmt hätte, den Bau eines Systems zu unternehmen; so würde jedermann urtheilen, daß diese Absicht eines Philosophen nicht würdig sei. Jedermann verlangt also, da doch seine nächste Absicht nicht wohl seine einzige sein kann, daß er in irgend einer andern, wichtigern Absicht an sein Geschäft sich mache.

Am wenigsten würde man es entschuldigen können, wenn er um der Lust willen, die das Gelingen eines Systems verheist, die nächste Absicht des Philosophirens, die Thatsachen, welche in das System aufgenommen werden müssen,

zu erklären, vernachlässigte. Er hat seinen Ehrennamen von dem Philosophiren, das auf das Begreiflichmachen gerichtet ist; er verliehrt also allen gerechten Anspruch auf diesen Ehrennamen, wenn er die Tendenz des Philosophirens dem Streben nach Lust aufopfert.

Der philosophirende Menschenverstand trachtet darnach, die ihm vorkommenden Thatsachen sich zu erklären; er schätzt also ein System nach den durch dasselbe gelungenen Erklärungen, ohne darum zu verlangen, daß das System keine unerklärt lassen solle; er bescheidet sich gern, daß manches dem Menschen unbegreiflich bleiben könne. Eine durchgängige Einheit der Erkenntnisse verlangt er nicht; er kann also auch das System nicht nach der durch dasselbe bewirkten Einheit schätzen. Dadurch erwirbt sich ein System seine Achtung, wenn es die Gränzen seiner Einsicht erweitert, das heist, wenn es ihm Thatsachen aus ihren nächsten Gründen erklärt, die er sich nicht erklären konnte. Auf eine Einheit der Erkenntnisse, bei welcher ihm unbegreiflich bleibt, was ihm unbegreiflich war, kann er keinen sonderlichen Werth legen. Je mehr ihm durch das System erklärt wird, desto höher wird er es schätzen. Er wird also ein System, welches nicht auf Einem, sondern auf mehreren höchsten Prinzipien beruht,

demje-

demjenigen System, in welchem alles aus Einem Prinzip abgeleitet ist, vorziehen, wenn ihm durch jenes mehr erklärt wird. Und unmöglich kann dieses Urtheil verworfen werden, wenn man zugiebt, daß der Philosoph bei dem Bau des Systems nicht auf die Lust aus der bewirkten Einheit, sondern auf das Erklären, ausgehen müsse.

Die gelungene Bemühung, das Erkannte sich zu erklären, belohnt sich eben sowohl, als die gelungene Bemühung um Einheit der Erkenntnisse, durch ein Gefühl der Lust. Die Geschichte z. B. gewährt ein ungleich größeres Vergnügen, wenn die Gründe der Ereignisse in ihrer ganzen Reihe bis zu und mit den nächsten offen vor uns darliegen, als wenn uns bloß die Begebenheiten bekannt sind, ohne daß wir uns erklären könnten, was sie herbeiführte. Aber auch von dieser Bemühung verlangen wir, daß sie in anderer Absicht, als um des Gefühls der Lust willen, unternommen werde. Und ob wir uns gleich in der Beurtheilung solcher Erklärungen nicht darum bekümmern, ob der Erklärer einzig um dieser Lust willen erklärt habe: so nehmen wir doch seine Erklärungen nicht an, wenn sie nicht etwas ganz anderes für sich haben, als die Lust, die sie auch in uns hervorbringen. Wenn ein historischer Ro-

man

man uns alle geheimen Triebfedern der bekannten Ereignisse dadurch aufdeckt, daß er den Charakter der handelnden Personen aus Daten, von denen die Geschichte nichts weiß, entwickelt, und Begebenheiten einschaltet, welche die Geschichte nicht kennt: so wird das Gefühl der Lust bei dem Lesen dieses Romans nicht ausbleiben; wir werden die Kunst des Dichters loben, und vielleicht bewundern; aber in die Geschichte darf der Geschichtschreiber seine Erklärungen nicht aufnehmen. Und wenn der Verfasser für einen Geschichtschreiber sich geben will, so werden wir ihn in die Gränzen der Poesie zurückweisen. Erlaubt er sich dabei Züge in den Charakteren, Erdichtungen von Begebenheiten, denen die Geschichte widerspricht; erkühnt er sich, Charaktere und Begebenheiten zu verdrehen, Handlungen und Ereignisse der Geschichte abzuläugnen: so werfen wir den Geschichtschreiber unwillig weg, und urtheilen, daß selbst der Romandichter sein Befugniß zum Nachtheil der Geschichte überschritten habe.

Was ist es also für eine **Absicht**, die wir von dem Erklärer verlangen, in welcher wir über seine Erklärungen urtheilen? — **Wahrheit** ist es. Nicht zur Lust wollen wir uns das Erkannte erklären; Wahrheit wollen wir durch die Erklärungen finden.

Hier-

Hierbei lasset uns stehn bleiben; denn allerdings könnte man fragen, ob man nicht in anderweitiger Absicht die Wahrheit suchen müsse. Die Erörterung dieser Frage wird sich uns bei der praktischen Metaphysik aufdringen. Hier, wo wir die Anwendung dieser Bemerkungen nur auf die philosophischen Systeme zu machen haben, können wir sie umgehn.

Ein philosophisches System soll kein Roman sein; die Wahrheit soll es uns zu erkennen geben.

Wenn demnach ein System alle Erkenntnisse aus Einem Prinzip ableitete, und dadurch die höchste Einheit in sie brächte; und wenn es alles erklärte, was zuvor unbegreiflich war: so würden wir es zwar bewundern müssen; aber überzeugt würden wir durch das System nicht werden, so lang wir es von der Wahrheit seines Prinzips, seiner Ableitungen, und seiner Erklärungen nicht wären; es würde uns in dem Grade wahrscheinlich oder unwahrscheinlich bleiben, in welchem diese es uns blieben; und fänden wir, daß diese unwahr wären, so würden wir es, bei aller Bewunderung, die es uns als Kunstwerk abnöthigen möchte, dennoch als philosophisches System verwerfen.

Der Philosoph würde bis zum Lächerlichen verblendet sein, wenn er die Unwahrheit der

Erklärungen, die er aus seinem Prinzip systematisch ableitet, zugestünde, und dennoch die Annahme seines Systems uns zumuthen wollte. So verblendet ist keiner. Aber darauf kann er mit großem Schein bestehen, daß seine Erklärungen **nicht unwahr sein können**, wenn sie aus seinem Prinzip schlußgerecht folgen, und daß sein Prinzip selbst durch die höchste Einheit, die es in alle Erkenntnisse bringe, die sicherste Bestätigung erhalte. Er kann verlangen, daß wir diese **Einheit** für das **Kriterium der Wahrheit** anerkennen sollen.

Auf ganz festen Gründen beruht seine Forderung nicht. Wie wollte er beweisen, daß es **unmöglich** sei, irgend ein **anderes Prinzip** als das erste aufzustellen, und durch richtige Folgerungen aus ihm Einheit in alle Erkenntnisse zu bringen? Darauf könnte er sich berufen, daß noch durch kein anderes Prinzip von irgend einem Philosophen diese Einheit in alle Erkenntnisse gebracht worden sei. Allein so wie man aus diesem Mißlingen früherer Versuche vor der Erscheinung seines Systems sehr irrig auf die Unmöglichkeit des Gelingens einer solchen Einheit aus einem ersten Prinzip geschlossen haben würde: so kann offenbar auch er sich irren, wenn er, aus dem bisherigen Nichtgelingen durch ein anderes Prinzip, auf die Unmöglich-

keit

keit des Gelingens durch ein andres schließt. Wenn die Erklärungen nicht mehr in zweifelnde Prüfung genommen werden dürfen, sobald sie aus einem Einheit hervorbringenden Prinzip deducirt sind: so ist es an sich gar wohl möglich, daß durch mehrere Prinzipien, bei einer solchen Willkühr in den Erklärungen, die nehmliche Einheit hervorgebracht werde. Nach seiner Forderung müßte man jedes System, das dieses leistete, für das wahre erkennen. Es könnte aber doch nur Eines von ihnen das wahre sein: und nicht einmahl müßte es eines von ihnen sein; es könnte eine Einheit in den menschlichen Erkenntnissen **gar nicht vorhanden** sein; also auch nicht von den Menschen gefunden, sondern nur von den Philosophen vermittelst falscher Erklärungen ausgesonnen werden.

Wenn wir denn aber aus der in einem System aufgestellten **Einheit** auf die Richtigkeit seiner Erklärungen, und also überhaupt auf seine **Wahrheit**, nicht schließen dürfen: woraus können wir sonst seine Wahrheit beurtheilen? — Einzig aus den **Urausſprüchen des Menschenverstandes.** Diese bleiben uns das **einzige Kriterium der Wahrheit.** Was aus ihnen nothwendig sich ergiebt, ist **wahr.** Was mit ihnen sich nicht vereinigen läßt, ist **falsch.** Was aus ihnen sich weder streng erweisen, noch

entscheidend widerlegen läßt, ist **möglich, wahrscheinlich, oder unwahrscheinlich.**

Aber die **Wahrheit dieser Urausspräche,** woraus läßt sie sich **erweisen? — Aus nichts.** Sie wären sonst nicht Urausspräche. Es steht daher in der Freiheit des Menschen, sie als die Kennzeichen der Wahrheit anzunehmen, oder sie nicht dafür gelten zu lassen. Aber wer sie nicht dafür gelten läßt, der muß auch allem Anspruch auf Erkenntniß der Wahrheit entsagen, und sich in die traurige Finsterniß eines allgemeinen Skeptizismus zurückziehn.

Wer nicht an der Wahrheit verzweifelt, sondern mit unüberwindlichem Glauben an die Urausspräche des Menschenverstandes, als an das Orakel der Wahrheit, sich hält, der hat in ihnen den unfehlbaren Probierstein der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Prinzipien und Erklärungen jedes Systems. Jede Erklärung verwirft er, die irgend einem seiner Urausspräche widerspricht, und jedem System entsagt er, das solche widersprechende Erklärungen aus seinem Prinzip consequent folgert.

Wenn denn nun aber ein System vorhanden wäre, das **alles erklärte,** und in **keiner** Erklärung den Uraussprächen **widerspräche,** wiewohl sich auch nicht alle Erklärungen aus diesen Aussprüchen **erweisen** liessen: so würden

wir

wir wohl kein Bedenken tragen, dieses System für das **wahre** anzuerkennen; ob wir gleich gegen die Möglichkeit des Irrthums dabei nicht ganz gesichert wären, ob wir es gleich, der Strenge nach, nur für sehr **wahrscheinlich** erklären sollten.

Aber **es giebt kein solches System.** Das **Fichte'sche** ist das **einzige**, durch welches eine wirkliche Einheit aller Erkenntnisse bewirkt wird; aber eben dieses System stellt viele — nach seinem eigenen Geständnisse — **unerklärbare** Behauptungen auf, und **widerspricht** in vielen andern — gleichfalls nach eigenem Geständnisse — Urausprüchen des Menschenverstandes.

Daß es viel **Unerklärbares** aufnimmt, das allein könnte uns nicht berechtigen, es zu verwerfen. Nimmt ja der Menschenverstand so vieles an, was er nicht erklären kann. Aber wodurch könnte es sich der Verwerfung der Behauptungen widersetzen, die den Urausprüchen des Menschenverstandes **widersprechen**?

Es könnte das durch die Behauptung, manche dieser Aussprüche seien nicht **Urausprüche** der subsiantiven Vernunft, sie seien nur **Vorurtheile**, welche nothwendige Folgen **Eines Urausspruchs** seien, des einzigen, der zugleich das **höchste Prinzip** der Philosophie sei. Aber

diese Behauptung erklärt der Menschenverstand für unstatthaft.

Lasset uns indessen hiernach noch nicht entscheiden. Vielleicht könnte uns doch die Fichte'sche Philosophie aus ihrem Prinzip darthun, daß die von uns für Urausspräche gehaltenen Aussprüche, nur abgeleitete, und täuschend abgeleitete, seien, deren Entstehung aus dem einzigen Urausspruch wir so wenig, als das Irrige darinn, wahrgenommen hätten. Wenn sie das erwiese, müßten wir uns nicht, trotz dem hartnäckig sich entgegensträubenden Gefühle der Nothwendigkeit, ihr unterwerfen?

Ihr Erweis beruht auf ihrem ersten Prinzip. Dieses erfordert also unsre sorgfältigste Prüfung.

Zwei-

Zweiter Abschnitt.

Ueber das höchste Prinzip der Fichte'schen Philosophie.

Wenn der Menschenverstand an der Spitze der Wissenschaftslehre den Satz findet: **Ich bin ich**: so muß er ihn, als einen identischen, für **richtig**, und **insofern** für tauglich zu einem **höchsten Prinzip**, erkennen. Nur wird er nicht begreifen, wie in diesem identischen Satze, der ihm, eben weil er identisch ist, ganz unfruchtbar scheinen muß, alle menschlichen Erkenntnisse so verborgen liegen können, daß sie sich alle aus ihm sollen ableiten lassen.

Ganz anders aber muß der Menschenverstand urtheilen, wenn er dem Satze: Ich bin Ich, die Sätze substituirt findet: **Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein; ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe; ich bin schlechthin, weil ich bin.** Er wird diese Sätze, als seinen Urausspruchen zuwider, schlecht-

hin **verwerfen**; und die Sätze, durch welche jene beschränkt werden sollen: Ich bin **nur für Mich**, aber **für Mich** bin ich nothwendig; ich bin schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin, **beides für das Ich** — werden ihn mit jenen nicht aussöhnen; er wird darauf bestehn, daß ich nicht **für Mich** schlechthin sein könne weil ich bin und was ich bin, weil ich **überhaupt** nicht schlechthin sei **weil** ich bin und was ich bin.

Wenn er den Satz zugestehen könnte: Ich bin, weil ich mich setze: so würde er wohl auch den Satz zugestehn: **Das Nichtich ist, weil ich es mir entgegensetze**, zumahl mit der Einschränkung: Es ist **für mich**, weil ich es mir entgegensetze. Dann würde es ihm auch entgegendämmern, wie aus dem ersten Grundsatze mit Hülfe dieses zweiten eine **Einheit** in alle Erkenntnisse gebracht, ein **System** der Philosophie aufgeführt werden könne. Und wenn es ihm gleich beim Eingang in dieses System noch scheinen müßte, als ob nicht **alles** aus dem **ersten** Prinzip, als ob nicht einmahl das **zweite** Prinzip aus dem **ersten** abgeleitet sein könnte, **weil** daraus, daß das Ich **sich selbst** setzt, noch nicht folgt, daß es sich **ein Nicht ich entgegensetzen** müsse: so würde er doch nicht nur mit dieser nicht ganz vollständigen Einheit zufrieden

sein,

sein, sondern sich auch etwa die Ableitung des Setzens des Nichtichs aus dem Selbstsetzen des Ichs, die das System weiterhin giebt, gefallen lassen.

Da aber der Menschenverstand den **ersten Grundsatz** verwerfen muß: so muß er mit ihm das **ganze System** verwerfen, ungeachtet der vollkommenen Einheit, welche es in alle Erkenntnisse bringt.

Wenn man das höchste Fichte'sche Prinzip als einen Satz verwirft, der dem Menschenverstande geradezu widerspreche, so thut man Herrn Fichte und seinem System unrecht. Aber die Schuld liegt an Herrn Fichte. Er that sehr unrecht, sein Prinzip so darzustellen, daß man es so beurtheilen mußte. Indessen ist dieses Unrecht seitdem von ihm selbst wieder gutgemacht worden, vorzüglich aber von Herrn **Schelling** in dem System des transscendentalen Idealismus (Tübingen 1800.), dessen er sich so ganz bemächtigt hat, daß er, in mehr als Einer Hinsicht, der zweite Schöpfer dieses Systems zu heissen verdient. Nach ihm läßt sich das erste Prinzip also darstellen:

Nimm vor den Act des Selbstbewußtseins; mache Dich, als Subject, Dir selbst zum Object. In diesem Act sprichst Du: Ich bin Ich. Dieser Satz: Ich bin Ich, oder:

Ich = Ich, ist nicht ein bloß **identischer** Satz; er drückt nicht bloß aus, daß der Gedanke **Ich** im Subject des Satzes identisch ist mit dem Gedanken **Ich** im Prädicat des Satzes: sondern er drückt aus, daß das Ich, als das **Subjective**, welches den **Act des Selbstbewußtseins** vornimmt, durch diesen Act das Ich, als ein **Object, für sich**, zum Anschauen dieses Objects, **producire.**

Man bemerke hierbei, daß nicht von dem **empirischen** Selbstbewußtsein die Rede ist, in welchem die Vorstellungen, so mannichfaltig und verschieden sie sein mögen, doch als zu einem identischen Subject gehörig erscheinen. In dem hier postulirten **Acte** soll man **von allem Vorstellen sich frei machen**, um sich **einzig und allein seiner selbst bewußt** zu werden.

Diesen Act kann nun der **Menschenverstand** sehr wohl vornehmen, und er findet sich in demselben allerdings als das **vom Ich für das Ich producirte Ich.**

Etwas befremden wird es ihn, daß das Selbstbewußtsein, das durch diesen Act entsteht, das **ursprüngliche** Selbstbewußtsein heisen soll. Für ein **reines** Selbstbewußtsein wird er es willig gelten lassen, weil von demselben alles empirische abgesondert wird. Aber warum für ein **ursprüngliches**? Es ist ja kein **natürliches**,

son-

sondern ein **künstliches**, welches erst durch einen Act entsteht, den das Ich, das seiner bereits empirisch sich bewußt ist, vornimmt; das empirische Selbstbewußtsein sollte ja wohl, als das natürliche, als das früher vorhandene, das ursprüngliche heisen. — Doch das Fichte'sche System will darthun, daß aus dem Selbstbewußtsein in diesem Acte das empirische erst entstehe. Wenn das ist, so muß jenes freilich das ursprüngliche sein. Ob das System dieses darthun werde, kann ja der Menschenverstand abwarten.

Einer ähnlichen Befremdung wird er sich nicht erwehren können, wenn er vernimmt, daß der Begriff des Ich, welcher durch den Act des Selbstbewußtseins zu Stande kommt, nichts anders sei, als dieser Act selbst; daß jeder bestimmte Begriff durch einen bestimmten Act des Denkens zu Stande komme, und nichts anders sei, als der Act des Denkens selbst*); daß das Ich in dem Acte des Selbstbewußtseins eine intellectuelle Anschauung von sich habe, und selbst nichts anders sei, als eine solche Anschauung**).

Solcher befremdenden Aeuserungen wird der Menschenverstand in der Deduction des Fichte'schen

*) Schelling, S. 45. **) S. 50.

te'schen höchsten Prinzips mehrere finden; aber wozu könnte es dienen, sie anzuführen? Sie werden den Menschenverstand nicht hindern, anzuerkennen, daß in dem Satze: Ich bin Ich, so wie er in dem Acte des Selbstbewußtseins ausgesprochen wird, das Ich, als Subject des Satzes, das Ich, als das Prädicat des Satzes, producire; daß das Ich nicht das Prädicat des Satzes sein könnte, wenn es nicht von dem Ich, als dem Subject des Satzes, dazu producirt würde; daß das Ich für dieses Selbstbewußtsein gar nicht sei, wenn es nicht dazu producirt werde, oder daß man sich seiner auf die angegebene Art nicht anders bewußt werden könne, als so, daß man sich selbst zum Object des Denkens mache; daß in diesem Acte das Ich nicht etwas seiendes, sondern ein reines Handeln, ein bloßer Act sei — wiewohl er das widerlich hart ausgedrückt finden wird —; daß also in diesem Satze, oder in dem Acte des Selbstbewußtseins, welcher durch diesen Satz bezeichnet wird, allerdings das Ich sich selbst setze, und zwar für sich selbst setze. Es wird ihm also das höchste Fichte'sche Prinzip verständlich sein, und er wird gegen die Richtigkeit desselben nichts einzuwenden haben.

Aber auch nichts gegen die Tauglichkeit desselben zum höchsten Prinzip der Philosophie?

O genug. Ich soll den Act des Selbstbewußtseins **vornehmen.** So muß ich doch **sein,** wenn ich ihn vornehmen soll; wäre ich nicht, wie könnte ich ihn vornehmen? Daß ich **bin,** soll mir der Philosoph aus den **Gründen meines Seins** erklären; daß ich, wenn ich bin, den Act des Selbstbewußtseins vornehmen könne, ist dann sehr erklärbar. Dieser Act des Selbstbewußtseins mag zu weitern Erklärungen sehr dienlich sein; aber zur Erklärung meines Seins kann er nicht dienen.

Das Fichte'sche System verweist den Menschenverstand mit allen diesen Einwendungen zur Ruhe. Die Philosophie, sagt es, hat es nicht mit dem **Sein,** sondern nur mit dem **Wissen** zu thun.

„Aber mit dem Wissen des **Seins**" — fällt der Menschenverstand ein.

Das Sein **erklärt** es eben **aus** dem Wissen.

Das **begreift** der Menschenverstand nicht. Aber noch will er zusehen, wie denn das System das Sein aus dem Wissen erklären werde.

Das System fährt fort: Das Ich **wird** erst dadurch zum Object, daß es sich selbst zum Object **macht,** und wird Object nicht für etwas äuseres, sondern immer **nur für sich selbst.** Es ist also keine Sache, und man kann deswegen nach keinem **Prädicate** des Ich fragen*).

*) S. 48.

NV. Alles richtig — in dem Acte des Selbstbewußtseins.

Syst. Das Ich ist also **unbedingt**, kann schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden; kann also in der **Welt der Objecte** überhaupt nicht gesucht werden.*)

NV. Das Ich, wie es **in dem Acte** des Selbstbewußtseins producirt wird. Aber **auser** diesem Acte wohl.

Syst. Da also das Ich **nicht ursprünglich** Object ist —

NV. Warum **nicht ursprünglich**? In dem Acte des Selbstbewußtseins wird es erst vom Subject Ich zum Object **gemacht**; aber kann das Subject Ich, welches diesen Act vornimmt, nicht **ursprünglich** ein Object sein? Das heist, kann es, das Subject Ich, **nicht von einem andern producirt** sein?

Syst. Es wird sich zeigen, daß das **Sein** aus dem **Wissen** entsteht. — Da, wie gesagt, das Ich nicht ursprünglich Object ist, so ist es das **Entgegengesetzte des Objects.** Nun ist aber alles Objective etwas **Ruhendes, Fixirtes**, das selbst **keiner Handlung fähig**, sondern nur Object des Handelns ist. —

NV. Um des Himmels willen, was träumst Du?

Syst.

*) S. 49.

Syst. Ich träume nicht. Ist nicht das subjective Ich reiner Act, reines Thun: Muß also nicht das Objective das Entgegengesetzte sein?

NV. Aber wie, wenn das Ich das Object eines andern Ich wird? wird es denn von dem andern Ich als etwas ruhendes, keiner Handlung fähiges, wird es nicht als etwas Thätiges, Handelndes, angeschaut? und wie es auch angeschaut werden mag, ist und bleibt es denn nicht doch thätig?

Syst. Das wird sich aufklären. Indessen halte ich Dich bei dem, was Du gegen mich geltend machst. Das Ich ist also ursprünglich nur Thätigkeit.

NV. Nicht doch. Thätigkeit ist das Ich nur im Acte des Selbstbewußtseins. Auser diesem Acte ist es etwas Thätiges; von einem andern Ich angeschaut, ist es ein thätiges Object, ein thätiges Ding.

Syst. Hierüber hast Du die nöthige Aufklärung noch abzuwarten. Für jetzt muß Dein Blick unverrückt auf das erste Prinzip geheftet bleiben. Nach diesem ist das Ich unbedingte Thätigkeit.

NV. Nun ja, im Acte des Selbstbewußtseins, der Dir für das erste Prinzip gilt. Aber

das

das sollst Du mir ja erst darthun, daß er für das erste Prinzip gelten kann.

Syst. Ich werde es; Geduld. Ich wiederhohle: Das Ich ist das **Entgegengesetzte des Objects.** Im Begriff des Objects wird der Begriff eines **Begränzten** oder **Beschränkten** gedacht. Alles Objective wird eben dadurch, daß es Object wird, **endlich.**

NV. Was sprichst Du? Weißt Du nicht, daß ich mir ein **unendliches** Object zu denken vermag? Kann ich nicht alle **Schranken** von einem Objecte **wegdenken:**

Syst. Du irrst, wie Dir in der Folge gezeigt werden soll. — Das Ich, sage ich, als das Entgegensetzte des begränzten oder beschränkten Objects, ist **unendliche Thätigkeit.**

NV. Unendliche! Wohin verirrst Du Dich? Das ist das Ich **nicht einmahl in dem Acte** des Selbstbewußtseins. Oder mit welchem Rechte könntest Du die Thätigkeit, mit welcher das Ich erkennt, es sei Ich, die Thätigkeit, mit welcher es sich für sich hervorbringt, eine **unendliche** nennen?

Es wäre ermüdend, den Dialog zwischen dem System und dem Menschenverstand weiter fortzusetzen. Das System achtet nicht auf die Einwendungen des Menschenverstandes, der sich von ihm nur belehren und berichtigen lassen soll;

und

und der Menschenverstand hört nicht auf, dem System zu widersprechen. Das System setzt diesem Widerspruch entgegen, daß die widersprochenen Behauptungen allein eine Einheit der menschlichen Erkenntniß möglich machen — denn offenbar ist für die Behauptung einer unendlichen Thätigkeit des Ichs nichts anders mit Grunde vorzubringen —, und besteht darauf, daß man über diese Behauptungen nicht eher urtheilen dürfe, als bis es sich ausgewiesen habe, ob durch sie die verlangte Einheit zu Stande komme; zeige sich das, so sei die **Gewißheit** der Behauptungen durch die **Einheit**, welche das **Kriterium der Wahrheit** sei, über alle Zweifel erhoben. Der Menschenverstand wiederhohlt seines Orts seinen Widerspruch gegen dieses Kriterium, und besteht darauf, daß nur seine **Urausspräche die Kriterien der Wahrheit** seien.

Ohne weitere Einrede wollen wir also, schweigende Schüler eines neuen Pythagoras, mit anhören, wie die **unendliche Thätigkeit** des Ichs das **beschränkte Ich** sammt dem **beschränkten Nichtich** hervorbringe.

Ist das Ich, sagt Herr Schelling*), ursprünglich unendliche Thätigkeit, so ist es auch

Grund

*) S. 68. f.

Grund und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität auser ihm, so wäre seine unendliche Thätigkeit ursprünglich eingeschränkt.

Diese ursprünglich unendliche Thätigkeit muß aber Object für sich selbst, muß also endlich und begränzt werden; denn ohne das wäre kein Selbstbewußtsein (in welchem das Ich Object des Subjects Ich wird) möglich.

Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge dessen allein es niemahls zum Product käme.*)

Das Ich muß also, um für sich selbst zu entstehen, seinem Produciren Gränzen setzen. Aber es kann sein Produciren nicht begränzen, ohne sich etwas entgegenzusetzen.

Und so entstehen dem Ich die Objecte, die es sich entgegensetzt; und indem es sich hinwider ihnen entgegensetzt, sich zum Objecte von ihnen macht, entsteht dem unendlichen Ich, der unendlichen Thätigkeit, das endliche Ich, das

nicht

*) Ein unendliches Produciren, das nie etwas produciren kann! Harte Probe, auf die der Menschenverstand — welcher meint, das sei gar kein Produciren, das sei nur eine Tendenz, höchstens ein Streben zum produciren — — mit seinem Gelübde des Schweigens gesetzt wird!

nicht mehr reine Thätigkeit, sondern ein Sein ist. —

Mit so bewundernswürdigem, unübertrofenem Scharfsinne nun auf diese Grundsätze, einzig durch Ausgleichung der unaufhörlich aus ihnen hervorgehenden Widersprüche, ein consequentes System des transscendentalen Idealismus aufgeführt wird: so kann doch der Menschenverstand gar nicht in die Versuchung gerathen, dieses System für **wahr** anzuerkennen; nicht nur wegen der Einwendungen gegen die **Grundlage** desselben, die ihm nie gehoben werden können, sondern auch wegen des **Sinnes** der Grundsätze und des ganzen Systems, über welchen das System sich nicht bestimmt erklärt, und in welchem der Menschenverstand immer einen Nichtsinn erblickt, wie derselbe auch bestimmt werden möge.

Versteht man das Prinzip: **Das unendliche Ich producirt durch seine Beschränkung das intelligente Ich, und alles, was für dieses ein Object ist,** — buchstäblich: so liegen in demselben alle die Absurditäten, welche Jean Paul mit verschwenderischem Witze dem allgemeinen Gelächter preisgegeben hat, und welche dem strengen speculativen **Egoismus** unabtrennlich anhängen. Ich bin dann Gott, „und „mein erstes und höchstes Gebot ist, daß ich

„nicht haben soll andere Götter auser Mir*)“. Nicht Fichte und Schelling haben das System, das ich mit Mühe mir bekannt gemacht habe, und gegen das ich jetzt schreibe, erfunden, sondern ich, der ich Fichte'n und Schelling producirt habe, und selbst Fichte und Schelling bin. Was Fichte gegen mich geschrieben hat und noch schreiben mag, habe ich gegen mich geschrieben, und werde es schreiben, ohne darum zu wissen, bis ich es lese. Das Buch, an welchem ich hier schreibe, um meine Leser zur Fahne des Menschenverstandes zurückzuführen, oder bei ihr zu erhalten, schreibe ich nur für mich; denn meine Leser, so wie mein Verleger, und Setzer, und Drucker, und Corrector bin ich. Ja ich bin mein Buch selbst, weil es nur durch mich und nicht auser mir existirt.

Ein solcher handgreiflicher Unsinn kann unmöglich der Sinn des höchsten Prinzips sein, das Denker der ersten Größe aufgestellt, und zu einem System durchgeführt haben. Schüler dieser Denker haben auch den Sinn dieses Prinzips von einer ganz andern Seite dargestellt. Nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Prinzip soll es sein; nur in meinem Handeln soll ich mich und alle Gegenstände, welche sich auf mein Handeln beziehen, und auf welche mein Han-

*) Jacobi an Fichte. S. 49.

Handeln sich bezieht, als von mir selbst producirt betrachten, um die absolute Freiheit, mit welcher ich handeln soll, zu behaupten.

Aber auch mit dieser Erklärung ist nichts gewonnen. Kein vernünftiger Mensch kann sich etwas, das er für Unsinn erkennen muß, zum Grundsatz bei seinem Handeln machen. Wenn ich weiß, daß die Personen, welche auf mich handeln, und auf welche ich handle, nicht von mir producirt sind: so kann es mir nicht beigehn, sie im handeln dennoch als solche zu betrachten, die ich producirt hätte. Auch erklären ja die Urheber des transscendentalen Idealismus bestimmt genug, daß die Philosophie es mit dem Wissen zu thun habe. Sollten also diese Schüler ihre Erklärung auch von ihren Lehrern selbst erhalten haben, welches nicht wohl zu glauben ist: so wären sie doch damit nur hingehalten worden, um den wahren Sinn ihrem Blicke zu entziehen.

Nein, der transscendentale Idealismus kann nichts anders sein, als ein „umgekehrter Spinozismus"*). Das unendliche Ich ist die Vernunft. Diese producirt alle vernünftigen

*) Jacobi an Fichte S. 4. — Panlogismus habe ich ihn im Schlüssel zum Fichte'schen System in dem Gablerischen theologischen Journal genannt.

Subſtanzen, und in den vernünftigen Subſtanzen die Vorſtellung der Körperwelt. Die Vernunft exiſtiert in mir, ich bin durch ſie, und ſie iſt Eins mit mir. Ich kann alſo ſagen: Ich (die Vernunft, die in mir, und Eins mit mir iſt,) habe mich und alle Objecte producirt. Sie producirt mich und die Objecte nur dadurch, daß ſie ſich in mir und in allen vernünftigen Subſtanzen beſchränkt, und zwar dadurch beſchränkt, daß ſie jeder vernünftigen Subſtanz Objecte entgegenſetzt. Auſer den vernünftigen Subſtanzen exiſtirt ſie nicht, denn ſonſt wäre ſie von mir unterſchieden, wäre nicht Eins mit mir; ich wäre dadurch, daß ſie auch in mir exiſtiert, nicht das unendliche Ich, ich könnte nicht behaupten, alles producirt zu haben. Da ich nun behaupten darf, Ich producire alles; und da eine durchgängige Einheit der Erkenntniß nur dadurch bewirkt werden kann, daß alles auf das Ich zurückgeführt werde: ſo gehe ich im philoſophiren von dem Acte des Selbſtbewußtſeins aus, in welchem das abſolute Ich (die Vernunft in mir) mich für mich producirt, eben indem es Objecte producirt, und mir und ihnen gegenſeitige Wirkſamkeit beilegt, wodurch ich mich von ihnen unterſcheide, und mit dem Selbſtbewußtſein Perſönlichkeit bekomme.

So

So wie nicht zu zweifeln ist, daß dieses der geheime Sinn des Fichte'schen Prinzips sei: so ist auch nicht zu läugnen, daß die Fichte'sche Philosophie durch diesen Sinn weit achtungswerther wird, als sie uns unter der Voraussetzung eines andern Sinnes erscheinen muß. Es ist gewiß, daß ihr ein entschiedener Vorzug vor dem Spinozismus zukommt, der die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken durch nichts anders in eine Einheit zu bringen weiß, als daß er beide zwei von den unendlichen Attributen der unendlichen Substanz sein läßt, und der die Unendlichkeit der Intelligenz aus der unendlichen Menge endlicher Intelligenzen zusammensetzen muß. Aber dieser Vorzug kann den Menschenverstand über die Verwerfung des Fichte'schen Systems nicht zweifelhaft machen. Unmöglich kann der Menschenverstand annehmen, daß die **Vernunft, ohne Persönlichkeit, ohne Selbstbewußtsein, ohne Existenz, alles producire.** Eine Vernunft ohne **Persönlichkeit**, ohne **substanzielle Existenz** ist dem Menschenverstande nichts anders, als eine **Kraft**, welche allerdings auser ihren Substraten nicht **existiert**, aber eben deswegen auser ihnen nichts **produciren** kann; und eine **Vernunft ohne Selbstbewußtsein, ohne Wollen** — welches die Fichte'sche Philosophie erst

aus dem Selbstbewußtsein deducirt —, also auch ohne Zwecke, ist für den Menschenverstand baare **Unvernunft.**

Manche andere **Widersprüche** gegen den Menschenverstand zeigen sich bei **einzelnen Lehren** dieser Philosophie, besonders in ihrem **praktischen** Theile. Aber es ist nicht nöthig, sie hier anzuführen, nicht nöthig, das **Unerklärbare, Unbegreifliche**, welches diese Philosophie, so gut wie der Menschenverstand annimmt, — nur nicht, wie dieser, aus einer **natürlichen** Nothwendigkeit, sondern aus der **gemachten**, durchgängige Einheit in das menschliche Wissen zu bringen, — es ist nicht nöthig, das alles hier zusammen zu stellen, um dadurch das bereits hinlänglich gerechtfertigte Verwerfungsurtheil des Menschenverstandes über das Fichte'sche Prinzip, und dadurch über das ganze Fichte'sche System, zu rechtfertigen.

Aber überflüssig ist es wohl nicht, zu bemerken, daß die Fichte'sche Philosophie unsern **Glauben an die Urausspräche des Menschenverstandes selbst** auf das nachdrücklichste bestätigt. Wir erkennen sie für Aussprüche der **substantiven Vernunft**, und glauben unerschütterlich an sie, wegen des **Gefühls der Nothwendigkeit**, das sie begleitet. Dieses Gefühl ist aber kein anderes, als das, welches Herr

Fichte

Fichte das Gefühl der Wahrheit und Gewißheit nennt. Hier ist seine Erklärung darüber, welche keinen, der mit dem Eigenthümlichen der Fichte'schen Ansichten nur etwas bekannt ist, über die Identität im Zweifel lassen kann. „Wir beschreiben dieses wichtige Gefühl „noch näher. So lange die Urtheilskraft noch „im Suchen ist, schwebt das freie Einbildungs„vermögen zwischen entgegengesetzten, und es „ist, weil das Suchen zufolge eines Triebes „angestellt wird, und dieser noch nicht befrie„digt ist, vorhanden ein Gefühl des Zwei„fels — —. Sobald die Urtheilskraft das ge„foderte findet, entdeckt sich, daß es das ge„foderte sey, durch das **Gefühl der Zusam„menstimmung.** Die Einbildungskraft ist nun„mehro **gebunden und gezwungen**, wie bei „aller Realität; **ich kann nicht anders, als „die Sache so ansehen**, es ist, wie bei jedem „Gefühle, **Zwang** vorhanden. Dies giebt in „der Erkenntniß **unmittelbare Gewißheit**, „womit **Ruhe und Befriedigung** ver„knüpft ist.*) — — Das Gefühl der Gewißheit aber ist stets eine unmittelbare Ue„bereinstimmung unsers Bewußtseins mit „unserm ursprünglichen Ich — —. Dieses

*) Das System der Sittenlehre. S. 217. f.

„Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir ge-
„sehen haben, nur vorhanden, bei völliger
„Uebereinstimmung unsers empirischen Ich
„mit dem reinen; und das letztere ist unser
„einziges wahres Seyn und alles mögliche
„Seyn, und alle mögliche Wahrheit. — — Und
„zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines,
„das nicht nur für die unmittelbare Erkennt-
„niß unsrer Pflicht, sondern überhaupt für
„jede mögliche Erkenntniß gilt." *)

*) S. 220. f.

Dritter Abschnitt.

Ueber die höchsten Prinzipien der Kantischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Summarische Darstellung.

Die Kantische Philosophie ist nicht auf **Ein höchstes Prinzip** gebaut, und Kant ist bei seinem philosophiren nicht darauf ausgegangen, durch ein aus Einem Prinzip abgeleitetes System **durchgängige Einheit** in die menschliche Erkenntniß zu bringen. Das ergiebt sich aus dem, was er selbst über das Entstehen seines Systems berichtet.

Freilich kann man seiner Philosophie eben deßwegen, weil sie nicht auf Einem Prinzip beruht, den Namen eines **Systems** absprechen. Man kann es aber mit Billigkeit erst dann, wenn ein auf Ein Prinzip aufgeführtes **unverwerfliches** System wirklich aufzuweisen ist. So

lang

lang es für möglich gelten muß, daß sich keine durchgängige Einheit in die menschliche Erkenntniß vermittelst eines auf Ein Prinzip gebauten Systems von Wahrheiten bringen lasse: so lang kann man einer Philosophie, durch welche alle Erkenntnisse aus Prinzipien, aber aus mehr als Einem, abgeleitet werden, die Benennung eines Systems nicht mit hinlänglichem Grunde streitig machen. „Jedes nach „Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntniß „ist ein System *).“

Ganz etwas anders ist die Frage, ob dieses System von Kant selbst in seinen Kritiken, der reinen Vernunft, der Urtheilskraft, und der praktischen Vernunft, schon ausgeführt sei. Kant widerspricht das selbst **); aber nur deßwegen, weil die Ableitung der untergeordneten Begriffe und Prinzipien nicht in diesen Schriften — so wie auch nicht in seinen andern, darauf den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, der Rechtslehre, und der Tugendlehre, — vollführt ist. Da sie aber von Denkern, die seine höchsten Prinzipien für die höchsten anerkennen, vollführt werden kann:

so

*) Worte Kants in der Vorrede zu den metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. S. IV.

**) Crit. der reinen Vern. 1. Ausg. S. 81 — 83.

so kommt dieser Philosophie, unter der oben vorausgesetzten Bedingung, allerdings die Benennung eines Systems zu.

Merkwürdig genug, und wohl sehr rühmlich, ist es, daß er seine Philosophie nicht von einem ersten Prinzip aus zu erfinden versuchte; sondern, auf einem viel sicherern Wege, mit dem viel freiern und viel weniger zu verblendenden Geiste der Prüfung, seine Prinzipien, und durch diese sein System, fand.

Er fühlte sich betroffen durch Hume's skeptische Angriffe auf das Prinzip der Causalität, und eben dadurch auf die Gewißheit alles unsers Wissens.

Was ließ sich dem scharfsinnigen Zweifler auf seine Frage, ob denn nicht unser Begriff von Ursache und Wirkung einzig auf der Bemerkung, daß auf etwas vorhergehendes immer etwas nachgefolgt sei, und auf der Erwartung ähnlicher Fälle beruhe, antworten? Kant fand alle Antworten, die von den Dogmatikern gegeben zu werden pflegten, unzureichend: und da er nicht widersprechen konnte, daß der Begriff Ursache ein Begriff unsers Verstandes sei, durch welchen (Begriff) die Erkenntnisse, denen er zum Grunde liegt, erst möglich werden; so beschloß er, das menschliche Erkenntnißvermögen genauer zu erforschen, und das, was

in unsern Erkenntnissen unserm Erkenntniß-vermögen zugehöre, sorgfältiger von dem, was den Gegenständen unserer Erkenntniß zuzuschreiben sei, abzusondern.

Er betrat also den Weg, den auch der scharfsinnige Tetens einschlug, dessen Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung in den Händen jedes Denkers sein sollten. Aber Tetens betrat ihn mit der Voraussetzung, daß unsere Erkenntniß mit der wirklichen Beschaffenheit ihrer Gegenstände zusammentreffe, und nicht unabhängig von dieser sich bilden könne. Diese Voraussetzung konnte der Philosoph, der durch Hume's Zweifel auf diesen Weg getrieben ward, sich nicht gestatten. Er mußte von allem, was die Gegenstände zu unsern Erkenntnissen beitragen möchten, absehen; mußte bloß beobachten, was der Verstand dabei leiste. Erst wenn er das gefunden hatte, konnte er zusehen, was den Gegenständen dabei zu thun übrig bliebe.

Es versteht sich, daß Kant bei seinen Beobachtungen von der Erfahrung ausgehn mußte. Von Erfahrungserkenntnissen gehen wir ja erst zu — wirklichen oder vermeinten — Erkenntnissen übersinnlicher Dinge über; und diese letztern Erkenntnisse können nicht zuverlässig sein, wenn die erstern unsicher sind.

Er beobachtete das Erkenntnißvermögen sowohl bei der **innern** als bei der **äusern** Erfahrung. Die **innere** hat zum Gegenstande unsere **Gedanken** (im weitesten Sinne dieses Wortes), die uns durch den **innern Sinn**, die **äussere** hat zum Gegenstande alles, was uns durch den **äusern Sinn** vermittelst der körperlichen Sinnenwerkzeuge bekannt wird — nehmlich der **gemeinen Vorstellung** nach bekannt wird. Es verdient bemerkt zu werden, daß Kant seine Aufmerksamkeit **mehr** auf die **äusere**, als auf die innere Erfahrung gerichtet zu haben scheint.

Hier ist kürzlich, was er fand.

Alle unsre **Gedanken** folgen sich in der **Zeit**, und alle **äusern Objecte** sind im **Raume**, und existieren und wechseln in der **Zeit**. **Raum** und **Zeit** aber müssen unserm **Erkenntnißvermögen** beigelegt werden. Sie sind die **Formen** aller Erfahrungserkenntnisse: die **Zeit** die Form der **innern**; der **Raum** die Form der **äusern** — (eigentlich zwar **Raum und Zeit**, aber der Raum **unterscheidet** schon allein die Form der äusern Erkenntnisse hinlänglich von der Form der innern; auch kann es der Form der innern Erkenntnisse **zuzuschreiben** sein, daß die äusern Objecte in unsrer Erkenntniß auser der ihnen eigenthümlichen Form des Raumes auch noch die Form der Zeit annehmen.)

Kant

Kant fand weiter, daß wir mit allen innern und äusern Anschauungen gewisse Begriffe verbinden, die wir nicht erst von den Objecten abstrahiren, sondern die unserm Erkenntniß-**vermögen** eben so, wie jene Formen, beigelegt werden müssen. Er nennt sie deßwegen Begriffe a priori. Aus diesen bilden wir alle unsre übrigen Begriffe, und deßwegen legte er ihnen die Aristotelische Benennung **Kategorieen** bei.

Er fand, daß alle diese Begriffe eine **Zeitbestimmung** enthalten; und daraus erklärte er sich, wie diese von den Objecten nicht hervorgebrachten Begriffe dennoch etwas den Objecten, wie sie von uns angeschaut werden, **gleichartiges**, vermittelst der **Form der innern Erkenntniß**, die auf die unterscheidende Form der äusern Erkenntniß übergeht, enthalten können.

Er suchte sich nun von der **Vollständigkeit** der von ihm gefundenen ursprünglichen Begriffe zu versichern; und er entdeckte, daß alle unsre **Urtheile** alle ihre **Formen**, deren Zahl sich auf das unfehlbarste bestimmen läßt, nur durch die von ihm aufgefundenen **Urbegriffe** erhalten. Hierdurch wurde er gewiß, daß der ursprünglichen Begriffe nicht mehr und nicht weniger sein konnten; und zugleich bestätigte es sich ihm, daß diese Begriffe reine Begriffe a

priori

priori sein mußten, da wir doch die Formen unsrer Urtheile nur unserm Denkvermögen zuschreiben können.

Unter diese Kategorieen subsumiren wir nun alle **Objecte** in unsern **Urtheilen** über sie. Also bilden wir aus diesen Begriffen **Grundsätze der Erfahrung**, die leicht aufzufinden sind, und die eben sowohl Grundsätze a priori sein müssen, als es die Begriffe sind, aus denen wir sie bilden.

Nach diesen Entdeckungen bringen wir durch die **Functionen unsers Verstandes** die **Erfahrungserkenntnisse** hervor. Und da wir hierbei nach Gesetzen a priori verfahren: so fällt es in die Augen, daß die **Hume'sche** Vorstellung vom Causalitätsgesetze, als einem bloß empirischen, und eben deßwegen unsichern, unrichtig ist; und daß alle ähnliche Vorstellungen von den übrigen aus den Kategorieen gebildeten Grundsätzen eben so unrichtig sein würden.

Den **Objecten** bleibt sonach wenig Antheil an der Erfahrung. Da es aber doch nicht von unsrer Willkühr abhängt, mit welchen **Bestimmungen** wir die Urbegriffe unsers Verstandes auf sie übertragen, und nach den Grundsätzen a priori über sie urtheilen wollen; da es z. B. nicht von einem freien Willensbeschluß abhängt, welchen Grad von Quantität und Realität wir

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

einem Objecte beilegen, oder welches von zwei Ereignissen wir für die Ursache oder für die Wirkung des andern erklären wollen: so kann den Objecten nicht aller Antheil an der Erfahrung abgesprochen werden. Ihnen bleibt also, daß sie uns afficiren, die äusern Objecte durch den äusern Sinn, die Gedanken durch den innern Sinn. Das äusere und innere Afficirtwerden ist es, was Kant unter der Anschauung versteht, und die Wirkung der Anschauung auf uns heist Empfindung.

Da nun die Objecte zu unsrer Erkenntniß von ihnen nichts beitragen, als daß sie uns afficiren; und da alles übrige in unsrer Erkenntniß von ihnen durch die Spontaneität unsers Verstandes, nach Gesetzen a priori, hervorgebracht wird: so können wir keineswegs behaupten, daß wir die Objecte erkennen, wie sie an sich sind. Wir erkennen sie nur, wie sie uns, nach einer erlittenen Affection, vermöge unserer Verstandesgesetze erscheinen; sie sind in unserer Erkenntniß nur Phänomena. Da wir aber die Affection den von unserm Verstande unabhängigen Objecten zuschreiben müssen: so müssen wir zugeben, daß die Objecte etwas an sich seien, was uns gänzlich unbekannt ist, was wir zu den Erscheinungen, als etwas ihnen zum Grunde liegendes, hinzuden-

ken

ken müssen; und deßwegen nennet sie Kant Noumena.

So ist also unsre Erkenntniß von den sinnlichen Objecten nur eine Erkenntniß von Erscheinungen, die sich uns, nach einer erhaltenen Affection, in den Formen unsers Anschauens und unter den Urbegriffen unsers Verstandes darstellen.

Woher kommt uns nun die Erkenntniß übersinnlicher Objecte, mit der wir uns schmeicheln? Nicht von einem Afficirtwerden; nur die sinnlichen Objecte afficiren unsern innern oder äusern Sinn. Sie kommt uns, es kurz zu sagen, daher, daß wir, nach unserm Verstandesgesetze der Causalität, alles, was ist und geschieht, als eine **Wirkung** betrachten, von der wir auf die **Ursache**, als etwas **Bedingtes**, von dem wir auf die **Bedingung** schliessen. Von der **Bedingung** schliessen wir wieder auf eine **Bedingung**; und so steigen wir, durch eine Reihe von Prosyllogismen, von einer bedingten Bedingung zur andern, bis wir zu einem **Unbedingten** gelangen, durch welches die ganze dadurch bedingte Reihe von Bedingungen bis zu dem Bedingten, von dem wir im schliessen ausgiengen, in ihren Gründen erklärt ist.

Was uns hierbei leitet ist unser **natürliches** Streben nach Einheit in den Erkennt-

nissen; aber wir sind dabei einer Täuschung preisgegeben, die auch natürlich, und eben deßwegen unvermeidlich ist. Wir betrachten die sinnlichen Objecte nicht als bloße Erscheinungen, sondern glauben sie zu erkennen, wie sie sind. Was wir aus den Formen des Anschauens und aus den Begriffen unsers Verstandes auf sie übertragen, glauben wir in ihnen enthalten. Wäre dem so, so wären unsere übersinnlichen Erkenntnisse sicher genug, wenn wir nur im schliessen keine Fehler begiengen; vom Bedingten müßte die Bedingung vorhanden sein, und allen Bedingungen müßte etwas Unbedingtes zum Grunde liegen.

Betrachten wir unsre vermeinten übersinnlichen Kenntnisse genauer: so zeigt sich, auser der angezeigten fehlerhaften Voraussetzung, auch noch, daß wir theils im schliessen selbst Fehler zu Schulden bringen, theils durch gleich richtige Schlüsse gewisse Sätze, und gewisse Gegensätze, durch welche jene aufgehoben werden, folgern.

Die übersinnlichen Objecte, von denen wir uns eine Erkenntniß anmaßen, sind nehmlich 1. die Seele (die Personalität und Spiritualität unsers Erkenntniß- Gefühls- und Begehrungsvermögens), 2. die Welt (die Totalität

lität aller existirenden endlichen Dinge, von der uns keine Erfahrung möglich ist), 3. Gott.

Das **Dasein** unsrer **Seele** und ihre **Beschaffenheit** glauben wir zu erkennen durch Schlüsse, in welchen wir unter richtige Prämissen **falsch subsumiren**, d. h. durch **Paralogismen.**

Die **Beschaffenheit der Welt**, deren Dasein wir voraussetzen, glauben wir zu erkennen durch Schlüsse, welche wirklich keinen Fehler haben. Durch solche Schlüsse glauben wir bestimmen zu können, ob die Welt einen **Anfang** und **Gränzen**, und eine **erste Ursache** habe oder nicht, und ob zu ihr ein **nothwendiges Wesen** gehöre oder nicht. Wir beweisen aber durch **gleich richtige** Schlüsse, sowohl daß sie einen Anfang und Gränzen und eine erste Ursache habe, und daß ein nothwendiges Wesen zu ihr gehöre, als daß sie **keinen** Anfang und **keine** Gränzen und **keine** erste Ursache habe, und daß **kein** nothwendiges Wesen, weder in noch außer ihr, existire. Es findet sich also die Vernunft in ihren vermeinten Erkenntnissen von der Welt in einer **Antithetik** oder **Antinomie.** Bei dieser zeigt sich der merkwürdige Unterschied, daß die **Behaupter** und **Läugner** der Ewigkeit und Gränzenlosigkeit der Welt einander **gegenseitig widerlegen** können, ohne

daß die Behaupter oder die Läugner gegen die Widerlegung auf irgend eine Art sich zu schützen vermöchten; daß aber dagegen nur die **Läugner** einer **ersten Ursache** und eines **nothwendigen Wesens** unrettbar **widerlegt** werden können, die **Behaupter** hingegen die Widerlegung **abzuweisen** im Stande sind, indem die Widerlegung nur dann unwidersprechlich sein würde, wenn wir die Objecte so erkennten, wie sie **an sich sind.** Da wir sie aber nur erkennen, wie sie uns **erscheinen:** so bleibt es, der Gegengründe ungeachtet, möglich, daß eine **erste Ursache** und ein **nothwendiges Wesen** existiere; es bleibt sogar möglich, daß selbst mitten in der Reihe der Begebenheiten **erste** (von vorher wirkenden Ursachen unabhängige) **Ursachen** (d. h. eine Causalität durch Freiheit) vorhanden seien. Und da die **Annahme** derselben uns dazu behülflich ist, eine größere **Einheit** in unsre Erkenntnisse zu bringen: so mögen wir die Causalität durch Freiheit, und eine erste Ursache, und ein nothwendiges Wesen unbedenklich annehmen; nur müssen wir ihre Annahme nicht als ein **constitutives Prinzip** geltend machen wollen, sondern eingestehn, daß sie nur ein **regulatives Prinzip** für unsre Urtheile, zum Behuf der Einheit unsrer Erkenntnisse, sei.

Was unsre vermeinte Erkenntniß von Gott, das heist, nicht nur von dem nothwendigen Wesen, als der ersten Ursache der Welt, sondern von dem **allerrealesten** (allervollkommensten) Wesen, betrifft, so gelangen wir zu derselben durch **fehlerhafte** Schlüsse: indem wir entweder aus der **Denkbarkeit** eines solchen Wesens seine **Wirklichkeit**, (**ontologischer** Beweis), oder aus der **Nothwendigkeit** (**kosmologischer** Beweis), oder aus der **Macht und Weisheit** (**physikotheologischer** Beweis) der ersten Weltursache — die wir doch nur als ein **regulatives** Prinzip annehmen können — ihre **absolute Allvollkommenheit** folgern. Die Vernunft versucht, durch diese Schlüsse ihre Idee von einem Inbegriff aller Realitäten zu personificiren, und sie als ein Ideal darzustellen; und deßwegen nennet Kant ihre Vorstellung von Gott das **Ideal der reinen Vernunft**; es gelingt ihr aber nur insoweit, daß man ihr das Recht, von demselben, als einem **regulativen Prinzip**, für die Einheit ihrer Erkenntnisse Gebrauch zu machen, nicht absprechen darf.

So verhält es sich auch mit den **Urtheilen** über die **Beschaffenheit** der **einzelnen** sinnlichen **Objecte**, und über die **Art der Verbindung** derselben unter einander. Wir bemerken, daß das Mannichfaltige in einzelnen Objec-

ten so verknüpft ist, wie es zur Bildung der Objecte erfordert wird (Organisation). Nun erkennen wir, daß diese Verknüpfung einem Naturmechanismus zugeschrieben werden muß. Da aber wir in unsern Kunstwerken das Mannichfaltige, zur Bildung eines Objects, nach dem von uns gedachten Begriffe des Objects, als unserm Zwecke bei der Verknüpfung des Mannichfaltigen, verknüpfen: so setzt unsre reflectirende Urtheilskraft fest, daß das Mannichfaltige in den Naturobjecten ebenfalls von einem Verstande, nach dem Begriffe der Objecte, zweckmäßig verknüpft, und daß der Naturmechanismus von diesem Verstande zum Behuf dieser Zwecke geordnet sei; und somit eignet die reflectirende Urtheilskraft den organischen Naturobjecten innere Zweckmäßigkeit zu.

Wir bemerken ferner, daß die Naturobjecte in ihrer Verbindung unter einander einander gegenseitig als Mittel dienen. Da nun wir in unsern Kunstwerken Objecte, nach dem von uns gedachten Begriffe ihrer Brauchbarkeit für einander, als nach dem Zwecke ihrer Verbindung, verbinden: so setzt unsre reflectirende Urtheilskraft abermahls fest, daß die Naturobjecte ebenfalls von einem Verstande, nach dem Begriffe ihrer Brauchbarkeit für einander, zweckmäßig verbunden seien, und daß der

Natur-

Naturmechanismus, der ihre Verbindung bewirkt, von diesem Verstande zum Behuf dieses Zweckes **geordnet** sei; und somit eignet die reflectirende Urtheilskraft allen Naturobjecten eine **relative Zweckmäßigkeit** zu.

Es ist aber ganz offenbar, daß wir hier voraussetzen, die Objecte seien **an sich** so, wie sie uns erscheinen; und daß wir nicht zu **beweisen** vermögen, daß das Mannichfaltige in ihnen, und sie unter einander nicht von einem blinden Naturmechanismus verbunden sein könnten, sondern von einem Verstande nach Zwecken verbunden sein müßten. Und überdas findet sichs, daß wir aus der angenommenen Zweckmäßigkeit **aller** Naturobjecte einen **Endzweck** des **Inbegriffs** dieser Naturobjecte doch nicht erkennen können: indem wir kein einziges Object kennen, von dem wir behaupten dürften, es sei der Endzweck aller übrigen, alle übrigen seien **nur Mittel** für dasselbe; sondern vielmehr gestehn müssen, daß jedes Object eben sowohl **Mittel** als **Zweck** für die übrigen sei.

Das **Resultat** der **Kritik** der **teleologischen Urtheilskraft** ist also, daß wir deren Aussprüche zwar als **regulative Prinzipien** benützen, nicht aber zu **constitutiven** erheben dürfen, und nicht einmahl hoffen können, durch sie eine durchgängige **Einheit** in unsre Erkenntnisse zu bringen.

Aus Kants sämmtlichen Beobachtungen über das **Erkenntnißvermögen** ergiebt sich, als das **allgemeine Resultat**: daß wir **nur** die **sinnlichen Objecte erkennen**, und auch diese **nur** so, wie sie uns **erscheinen**, nicht wie sie an sich sind; daß wir **kein übersinnliches Object** zu **erkennen** vermögen, sondern nur einiges Uebersinnliche zum Behuf der Einheit unsrer Erkenntniß soweit **anzunehmen** berechtigt sind, daß es uns als ein **Regulativ** für unsre Urtheile diene, zu welchem Ende wir auch eine **Zweckmäßigkeit der Natur anzunehmen** das Befugniß haben.

Vergleicht man dieses Resultat mit dem **Hume'schen Zweifel** an der Gültigkeit des **Causalitätsprinzips**: so zeigt sich, daß Hume allerdings, in seiner **Ableitung** dieses Prinzips aus der Erwartung ähnlicher Fälle, **widerlegt** ist, daß die Objecte uns in Causalitätsverbindung **erscheinen müssen**; daß wir aber, einstimmig mit ihm, eine Causalitätsverbindung der Dinge **an sich** für etwas gänzlich **unbeweisbares** erkennen müssen. — Ob ein solcher Sieg eines Triumphes werth sei, läßt sich wohl bezweifeln.

Bringt man die sämmtlichen Beobachtungen Kants in eine **systematische Form**, und sucht nun unter ihnen das **Prinzip** auf, aus dem sie sämmtlich **abzuleiten** seien: so ergiebt sich,

daß

daß es kein solches gebe; sondern daß nur an ihre Spitze der Satz als Prinzip gestellt werden kann: **Wir bringen unsere Erkenntnisse, nach einem Afficirtwerden in den Formen des äusern und des innern Sinnes, durch unsre Verstandesbegriffe hervor.** Dieses Prinzip wird durch die Analyse unsers Erkenntnißvermögens erwiesen; und aus ihm wird das zweite Prinzip gefolgert: **Von denen Objecten, von welchen uns keine Anschauung gegeben ist, haben wir keine Erkenntniß.** Dieses Prinzip wird durch die Analyse unsrer Ideen von solchen Objecten bestätigt, und die **Anwendbarkeit** der vermeintlichen Erkenntnisse zum Besten einer Einheit unsers Wissens regulirt. — **Prinzipien** der **Erkenntnisse** selbst sind die **Grundsätze**, welche wir aus den **Kategorieen** bilden; und in diesen entdecken wir so wenig eine **Einheit**, als in den Kategorieen.

Wir haben aber von den sinnlichen Objecten nicht bloß auf die angegebene Weise **Erkenntnisse**, sondern wir **handeln** auch auf sie, so wie sie hinwider auf uns. Unsre **Handlungen** sind freilich nur **Erscheinungen**, und es bleibt zweifelhaft, ob das **Noumenon** wirklich in irgend einem Objecte **an sich** die Veränderung hervorbringe, die ich, so wie ich mir und andern erscheine, in dem mir **erscheinenden** Objecte

jecte bewirke. Es versteht sich aber, daß ich über das **Materiale** der Handlung nicht anders, als über die sinnlichen **Objecte** selbst, urtheile, nach den nehmlichen Urbegriffen und Urgrundsätzen.

Aber ganz anders urtheile ich über die **Form** meiner Handlungen. Zu diesen gehören auch die **Bestimmungen** meines **Begehrungsvermögens**, welche **Objecte** meines innern Sinnes sind, welche aber hier, bei der Beurtheilung ihrer **Form**, gleichfalls als **Handlungen** betrachtet werden.

Die Form der Handlungen kann, wie die Form der Objecte, beurtheilt werden nach ihrem Verhältnisse zu einem **Gefühle der Lust**, welches nicht durch Begriffe zur **Erkenntniß** der Handlungen und der Objecte erweckt wird, sondern einzig dadurch, daß die Vorstellung von ihnen unabsichtlich die **Einbildungskraft in Uebereinstimmung zum Verstande** setzt. Nach diesem Verhältnisse zu einem solchen Gefühle der Lust, oder zum entgegengesetzten der Unlust, beurtheilt die **ästhetische Urtheilskraft** die Form der Handlungen und der Objecte; aber die Grundsätze, nach welchen sie urtheilt, werden gewöhnlich nicht zur Metaphysik gerechnet, und sollen auch hier nicht dazu gezogen werden.

Zur

Zur Metaphysik, und zwar zur praktischen, gehören aber die Urtheile über die Form der Handlungen nach ihrem Verhältnisse zu gewissen Begriffen von Recht und Unrecht, von welchen die theoretische Metaphysik durch die Analyse des Erkenntnißvermögens auch nicht auf die entfernteste Spur gekommen ist.

Da unsre Vernunft durch sich selbst die Begriffe hervorbringt, unter welche alle Objecte in der Erkenntniß von ihnen subsumirt werden, und sie zu Grundsätzen erhebt, welche Gesetze für alle Erfahrung sind: so ist gar nicht zu bezweifeln, daß auch unsre Vernunft die Begriffe von Recht und Unrecht durch sich selbst hervorbringe, sie gleichfalls zu Grundsätzen erhebe, und sie dadurch zu Gesetzen für diejenige Form der Handlungen mache, die wir, als die moralische, von der ästhetischen unterscheiden.

Nur ist die Frage, zu welchem Ende die Vernunft die moralischen Gesetze gebe; denn es ist uns eben so natürlich, nach den Zwecken dieser Gesetze, als nach den Zwecken der Naturobjecte, zu fragen. Da bietet sich uns denn kein anderer Zweck dar, als der der Glückseelichkeit. Um die vernünftigen Wesen in einen beharrlichen Zustand angenehmer Gefühle und Empfindungen zu versetzen, bestimmt ihnen die

Vernunft, wie es scheint, welche Handlungen ihrer Form nach recht oder unrecht seien.

Allein bei einer sorgfältigern Untersuchung finden wir, daß die moralischen Gesetze **nicht zu diesem Zwecke** gegeben sind. Unangenehmen Empfindungen entgeht der Mensch in diesem Leben durch den Gehorsam gegen die Vernunftgebote nicht: und obgleich der Gehorsam gegen einzelne Gebote mit angenehmen Gefühlen meistens verbunden, und das Bewußtsein des allgemeinen Gehorsams von dem höchst angenehmen Gefühle der Selbstzufriedenheit unzertrennlich begleitet ist; so verursacht doch die treue Befolgung mancher Gebote sehr schmerzliche Gefühle, und es ist noch sehr zweifelhaft, ob nicht bei manchem Gehorsamen unangenehme Empfindungen, mit denen sich ein niederschlagendes Gefühl verbindet, das aus dem Bewußtsein der Mangelhaftigkeit seines Gehorsams entspringet, durch ein Uebergewicht über die angenehmen Empfindungen und Gefühle seinen Zustand im Ganzen überwiegend unglücklich machen.

Da nun auch **kein anderer Zweck** der Vernunftgebote für uns erkennbar ist: so bleibt uns nichts übrig, als diese Gebote für **unbedingte** Gebote anzusehen, denen wir, ohne zu fragen, warum, gehorchen sollen, weil die Vernunft

nunft es verlangt. Wir sollen es uns also zum ersten Gesetz machen, uns zum handeln jedesmahl den Geboten der Vernunft gemäß zu bestimmen. Wir bestimmen uns aber zum handeln nach **Maximen**, die unser Wille sich als subjective Grundsätze für die Handlungen wählt. Es läßt sich also dieses erste Gesetz auch so ausdrücken: **Dein Wille wähle alle seine Maximen als ein allgemein gesetzgebender Wille**; denn das heist nichts anders, als: Er wähle seine Maximen den Geboten der allgemein gesetzgebenden Vernunft gemäß.

Wären wir **bloß vernünftige** Wesen, so würde die Wahl unsrer Maximen so wenig Schwiehrigkeiten haben, als ihre Befolgung. Aber wir sind **vernünftig-sinnliche** Wesen. Uns täuscht oft die Sinnlichkeit, und die Vernunft ist nicht in jedem Individuum gehörig ausgebildet. Wir können also irrig wähnen, unsre Maximen den Geboten der allgemein gesetzgebenden Vernunft gemäß gewählt zu haben, wenn wir sie in der That, unsrer Convenienz wegen, oder aus Vorurtheilen, den Vernunftgeboten zuwider wählten, wenn unser Wille sie nur als subjectiv gesetzgebender Wille wählte. Wir haben also **Kriterien** nöthig, an denen wir erkennen können, ob es wirklich die

allge-

allgemein gesetzgebende Vernunft sei, die unsern Willen bestimme.

Ein solches Kriterium bietet uns die **Allgemeinheit** dar, welche die Gebote der allgemein gesetzgebenden Vernunft haben müssen. Wir können uns also vor dem Irrthum schützen, wenn wir uns das Gesetz geben: **Handle so, daß Du wollen kannst, die Maximen Deiner Handlungen sollen allgemeine Naturgesetze werden.**

Diese Allgemeingültigkeit können wir daher sogar als den **Zweck** der Vernunft bei ihrer Gesetzgebung betrachten, und behaupten, die Vernunft gebiete uns nicht so eigentlich gewisse **Handlungen**, sondern sie gebiete uns zunächst nur, daß die **Maximen** unsrer Handlungen die **Form allgemeiner Gesetze** haben sollen; das heist aber, wir können behaupten, daß der Inbegriff aller Vernunftgebote, **das Sittengesetz**, nicht ein **materiales**, sondern ein bloß **formales** sei.

Da wir der **Vernunft** nothwendig den **Vorzug** vor der **Sinnlichkeit** einräumen müssen; und da wir ihre Gesetze zu beobachten gehalten sind, nicht um eines gewissen **Zweckes** willen, sondern einzig darum, weil die **Vernunft** sie unbedingt giebt: so folgt daraus, daß wir die **Vernunft** selbst durchaus nicht als ein bloßes

Mittel

Mittel zu andern Zwecken, sondern immer als unsern Zweck betrachten müssen, und das nicht nur in unsrer Person, sondern in jedem vernünftigen Wesen. Hieraus können wir uns noch ein Gesetz machen, das uns abermahls zum Kriterium des allgemein gesetzgebenden Willens dienen kann: Handle so, daß Du die Menschheit (wegen der ihr wesentlichen Vernunft), sowohl in Deiner Person, als in jeder andern, niemahls bloß als Mittel, sondern jederzeit, entweder zugleich oder einzig, als Zweck braucheſt.*)

Wenn wir bloß vernünftige Wesen wären: so würden wir nicht nur keine Schwiehrigkeiten finden, den Vernunftgeboten gemäß zu handeln, sondern wir würden ihnen gemäß handeln müssen. Aber wir sind zugleich sinnliche Wesen; in uns verlischt nie das Verlangen nach Glückseeligkeit, nach angenehmen Gefühlen und Empfindungen. Naturtriebe, Begierden, Neigungen, Leidenschaften ziehen uns zu manchen

*) Daß die zwei letztern Gesetze als Kriterien zum Behuf des ersten zu betrachten seien, hat Kant nirgends gesagt; aber es ergiebt sich aus ihnen selbst: auch Herr Fichte betrachtet sie so, wie ich sie immer angesehen habe, in seinem System der Sittenlehre.

chen Handlungen, die uns Befriedigung unsers Verlangens versprechen, und die uns die Vernunft verbietet, entweder ganz und gar, oder doch auf die Art und in dem Maasse, wobei wir volle Befriedigung hoffen. Es hat keinen Zweifel, daß wir, denen die Vernunft mehr sein muß, als die Sinnlichkeit, gehalten sind, diesem Verlangen zu widerstehen, und diese Handlungen zu unterlassen, und dagegen die gebotenen auszuführen, wenn auch schmerzliche Gefühle und Empfindungen damit verbunden sein sollten. Wir sind dazu **verpflichtet**; die Vernunft ist es, welche die Verpflichtung uns auflegt: wir müssen also die **Freiheit** haben, allen Antrieben der Sinnlichkeit zu widerstehen, wo die Vernunft es gebeut, und weil sie es gebeut. Wenn auch die **Causalitätsverbindung** in der **Natur** uns eine verbotene Handlung **nothwendig** machen sollte: so müssen wir in uns eine von der Natur und ihren Gesetzen **unabhängige** Kraft haben, der gesetzgebenden Vernunft zu gehorchen.

Wir müssen also **frei** sein. Aber wie können wir es seyn? Nach dem Naturgesetze der Causalität können wir es nicht sein; und unter diesem finden wir uns in der **Erfahrung**, als **Erscheinungen**. Als **Phänomena** sind wir also **nicht frei**; aber wir sind es, wie wir an

sich

sich sind, sind es als Noumena. Daß wir es sind, wissen wir nicht, weder aus speculativen Gründen noch aus der Erfahrung; aber wir müssen es behaupten, so gewiß wir die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft anerkennen müssen. Unsre Freiheit ist nicht eine Erkenntniß unsers Verstandes oder unsrer theoretischen Vernunft: es ist ein Postulat der praktischen Vernunft; denn es ist die Bedingung, ohne welche der Gehorsam gegen die gesetzgebende Vernunft uns unmöglich wäre.

Aber durch diese Freiheit hören wir nicht auf, Naturwesen zu sein, hören durch die Achtung gegen die Gebote der Vernunft nicht auf, sinnliche Wesen zu sein, und unsre Sinnlichkeit höret nicht auf, uns zu Verletzungen der Vernunftgebote zu reizen. Wir sind also in einem beständigen Kampfe mit uns selbst begriffen, und in diesem Kampfe unterliegt oft die Achtung gegen die Vernunftgebote, — durch unsre Schuld allerdings, aber genug, sie unterliegt, und wir können, nach unsrer Erfahrung, nicht einmahl hoffen, ihr einen ununterbrochenen Sieg zu erringen. Aber ohne Hoffnung des Sieges ist es uns nicht möglich zu kämpfen. Den Kampf verlangt die Vernunft; sie verheist uns also auch den Sieg, aber nur in einer Unendlichkeit des fortgesetzten Kampfes.

Wir sind **unsterblich**. Das erkennen wir aber nicht durch theoretische Einsichten, sondern unsre Unsterblichkeit ist ein **Postulat der praktischen Vernunft**; der Glaube an die Unsterblichkeit ist die **Bedingung**, ohne welche der beharrliche Kampf uns unmöglich wäre.

Wir hören durch das Beharren im Kampfe nicht auf, **sinnliche** Wesen zu sein; das Verlangen nach Glückseeligkeit ist in uns unvertilgbar. Die Befriedigung dieses Verlangens darf zwar nicht der **Grund** sein, der unsern Willen zur Befolgung der Vernunftgebote bestimmt; tugendhaft sein wollen, **um** glückseelig zu werden, würde heisen, die Vernunft zum bloßen **Mittel** für die Sinnlichkeit gebrauchen: aber wir erkennen doch, daß wir der Glückseeligkeit durch den Gehorsam gegen das Vernunftgesetz **würdig** werden, und daß der Grad unsrer Würdigkeit sich nach dem Grade der Vollkommenheit im Gehorsam bestimme. Wir **erwarten** auch wirklich den Grad der Glückseeligkeit, dessen wir würdig sind. Wüßten wir, daß unsre Glückseeligkeit nie in gleichem Verhältnisse mit der Würdigkeit stehen würde; könnten wir uns nur als möglich denken, daß wir immer unglücklich bleiben würden, wie sehr wir auch, glücklich zu sein, verdienen möchten: wir würden nicht vermögend sein, der gesetzgebenden

Vernunft zu gehorchen. **Ebenmaaß der Glückseeligkeit und Würdigkeit** ist also ein **Postulat der praktischen Vernunft**; denn es ist die **Bedingung** der Möglichkeit des Gehorsams gegen das Sittengesetz.

Die **Natur** sorgt aber, nach der Aussage der Erfahrung, keineswegs für die Herstellung dieses Ebenmaaßes. Es muß also ein Wesen dafür sorgen, in dessen Hand die **Herrschaft über die Natur** liegt. Dieses Wesen muß **heilig** sein, damit es die Glückseeligkeit genau nach dem Maaßstabe der Würdigkeit vertheile; es muß **allwissend** sein, um unsre Würdigkeit oder Unwürdigkeit genau schätzen zu können: mit Einem Worte, es muß **Gott** sein. Diesen Wesen muß die Welt **geschaffen** haben; und es muß sie dazu geschaffen haben, daß die vernünftigen Geschöpfe in ihr sie als ein Mittel zur unendlichen **Annäherung an die Heiligkeit** gebrauchen können, welche der **Endzweck** der ganzen Schöpfung ist.

So führet uns die **praktische Vernunft** zum **Glauben** an **Freiheit**, **Gott**, und **Unsterblichkeit**: zu einem Glauben, der zwar nicht auf theoretischen Gründen beruht, der zwar ganz verschieden vom **Wissen**, vom **Erkennen**, ist; der aber doch so **gewiß** ist, als die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft, und als die

Nothwendigkeit der Bedingungen zum Gehorsam gegen dieselbe.

Betrachtet man die Behauptung der absoluten Gesetzgebung der Vernunft nach ihrer Tauglichkeit zu einem **ersten Prinzip**, auf welches **ein System** der Vernunftgebote aufgebaut werden solle: so kann man sich wohl nicht verbergen, daß es hierzu nicht tauglich ist. Da das Vernunftgesetz bloß **formal** ist: so lassen sich **die materialen** Vernunftgebote wohl an ihm **erkennen**, aber nicht von ihm **ableiten**. Es bleibt uns nichts übrig, als die mannichfaltigen menschlichen Handlungen und Gesinnungen in der **Erfahrung** zu beobachten, und zu untersuchen, ob in ihrer Form die Allgemeinheit liege, und die Achtung, mit welcher die Vernunft stets als Zweck, nie bloß als Mittel, betrachtet wird.

Vergleicht man dieses Prinzip mit den Prinzipien der **theoretischen Metaphysik**, so zeigt sich zwar unverkennbar eine **Gleichförmigkeit** mit derselben; denn auch hier ist die **Vernunft gesetzgebend**, und auch hier ist ein von dieser Gesetzgebung **unabhängiger Stoff** vorhanden, dem durch die Gesetzgebung seine **Form** gegeben, und über welchen nach den gesetzlichen Bestimmungen der Vernunft geurtheilt wird: aber das Prinzip der praktischen Metaphysik ist doch

aus

aus dem Prinzip der theoretischen so wenig abzuleiten, als dieses aus ihm; es wird, unabhängig von diesem, aus der Beobachtung der von der Vernunft uns dictirten Urtheile über die Form der Handlungen abstrahirt.

In dieser Hinsicht hat abermahls das **Fichte'sche System** unläugbare Vorzüge. Mit bewundernswerthem Scharfsinn wird aus dem **ersten Prinzip** desselben das **erste Prinzip der praktischen Metaphysik**, und aus diesem **erste materiale Gebote** abgeleitet, aus welchen sich die einzelnen untergeordneten Gebote sämmtlich ableiten lassen. Wäre also die systematische Einheit das Kriterium der Wahrheit, so würde gegen die Wahrheit dieses Systems der praktischen Metaphysik nichts bedeutendes einzuwenden sein. Da aber der Menschenverstand das erste Prinzip des ganzen Systems verwerfen muß: so kann er den praktischen Theil desselben so wenig für wahr anerkennen, als den theoretischen; und er ist vollkommen berechtigt, einzelne Behauptungen desselben, z. B. die Abschwörung alles Verlangens nach Glückseeligkeit, ungeachtet ihrer Consequenz im System, schlechthin zu verwerfen.

Zweites Kapitel.

Summarische Prüfung.

Es fällt in die Augen, daß der Menschenverstand die Kantischen Prinzipien nicht so kurz von der Hand weisen kann, wie die Fichte'schen. Das **Prinzip der praktischen Metaphysik** nimmt er, ohne Einschränkung, so wie Kant es aufgestellt hat, an, wie sich im dritten Theile dieses Werkes ausweisen wird. Die **Prinzipien der theoretischen Metaphysik**, nach denen wir die sinnlichen Objecte nicht erkennen, wie sie an sich sind, und von übersinnlichen Objecten gar keine Erkenntniß haben, kann er zwar **nicht** annehmen: aber sie sind doch auch nicht bloß hingestellt, um durch ein philosophisches Kunststück Einheit in die menschliche Erkenntniß zu bringen, sie bringen nicht einmahl durchgängige Einheit in dieselbe, verlangen also auch nicht, daß man diese für das Kriterium der Wahrheit anerkennen solle; vielmehr sind sie deducirt aus **Beobachtungen** über das

menschliche Erkenntnißvermögen, in welchen der Menschenverstand seine **Urausspruche** wieder findet.

Der Menschenverstand hat allerdings manches über die **Gestalt**, in welcher seine **Urausspruche** hier dargestellt werden, zu erinnern; er hat auch viel gegen den **Gebrauch**, der von dem **ersten Prinzip der praktischen Metaphysik** gemacht wird, einzuwenden: aber das berechtigt ihn, nach seinem willigen Geständnisse, nicht, die **Prinzipien selbst** zu verwerfen — am wenigsten das Prinzip der praktischen Metaphysik, das er zu dem seinigen macht. Hingegen hat er gegen die **Ableitung der Prinzipien der theoretischen Metaphysik** Einwendungen zu machen, bei denen er auf die Gestalt, die seinen Urausspruchen im Kantischen System gegeben wird, gar keine Rücksicht zu nehmen braucht. Auch kann er verlangen, daß von den **Postulaten der praktischen Vernunft** zum Behuf der **theoretischen Metaphysik** Gebrauch gemacht werde. — Dieß sind diejenigen Urtheile des Menschenverstandes über das Kantische System, welche das gegenwärtige Kapitel vorlegen soll.

Wir geben also hier, ohne uns in tiefere Untersuchungen einzulassen, einstweilen zu, daß **Raum und Zeit** bloß die **Formen** seien, in

welchen unser Erkenntnißvermögen alle unsre Erfahrungserkenntnisse producire; geben zu, daß die Begriffe, aus welchen wir die Grundsätze bilden, die unsrer ganzen Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen, Begriffe a priori seien, unter welche der Verstand, nachdem wir von den Obiecten afficirt worden sind, die Objecte subsumire, und über sie urtheile.

Aber wenn nun daraus gefolgert wird, daß wir schlechterdings **nicht wissen**, was die Objecte **an sich** sind; wenn gefolgert wird, daß die Objecte an sich **nicht im Raum** existiren, und **nicht in der Zeit** entstehen, sich verändern, und vergehen; daß die **Prädicate**, die wir ihnen, unsern ursprünglichen Begriffen zufolge, beilegen, ihnen (den Objecten an sich) nicht zugehören, sondern nur ihren Erscheinungen: so erinnern wir, daß daraus viel zu viel gefolgert werde, weit mehr, als in den Prämissen liegt.

In diesen liegt nur, daß wir durch keine **Erfahrung gewiß** werden können, die Objecte seien an sich so, wie wir sie erkennen; und das geben wir zu: aber daß sie **unmöglich** so sein können, wie wir sie erkennen, das liegt nicht in den Prämissen, und das giebt der Menschenverstand nicht zu. Zugestanden, daß Raum und Zeit Formen unsers Erkenntnißvermögens sind,

zuge-

zugestanden, daß die Kategorieen von unserm Verstand a priori hervorgebracht werden, bleibt doch die **Möglichkeit**, daß die Objecte an sich in Raum und Zeit existiren können, und daß alle Prädicate ihnen an sich zukommen können, die wir ihnen, unsern Verstandesbegriffen zufolge, zueignen. Es bleibt **möglich**, daß zwischen diesen Formen und Begriffen, und zwischen der Beschaffenheit der Objecte an sich, eine prästabilirte Harmonie obwalte; so daß zwar unsere Erkenntniß der Objecte nicht von den Objecten in uns hervorgebracht sei, aber doch genau die nehmliche sein würde, wenn die Objecte sie in uns hervorbringen könnten.

Womit diese **Möglichkeit** bestritten werden könnte, ist nicht abzusehn. Eine **Unwahrscheinlichkeit** eines solchen Zusammentreffens ist das einzige, worauf man bestehn kann. Aber ihr stellt der Menschenverstand seine Urausprüche entgegen, von denen ihn keine Unwahrscheinlichkeit zurückschreckt. Auch die **Ungewißheit**, die man ihm allerdings vorhalten kann, bewegt ihn nicht, von diesen Aussprüchen einen aufzugeben. Indessen verlangen wir hier nicht, diese Aussprüche **geltend** zu machen: wir bestehen nur darauf, daß sie durch die Kantische Kritik der Verstandeserkenntnisse keineswegs **niedergeschlagen** seien; daß, ihnen gemäß, die

Objecte

Objecte an sich wirklich im Raum und in der Zeit existiren **können**, beharrliche Substanzen mit wechselnden Accidenzen sein **können**, durch ihre Kräfte Ursachen von Veränderungen werden **können**, u. s. w.

Ist das möglich, so ist auch bei weiten noch nicht ausgemacht, daß wir von **übersinnlichen** Objecten gar keine Erkenntniß haben können. Es ist **möglich**, daß das Bedingte uns wirklich **gegeben** sei, und daß ihm also etwas Unbedingtes zum Grunde liegen müsse, welches wir durch Prosyllogismen auffinden können, und iedesmahl wirklich auffinden, so oft wir in unsern Schlüssen keine Fehler zu Schulden bringen; und vor diesen können wir uns ja wohl verwahren.

Gern geben wir zu, daß unsre Erkenntniß des Uebersinnlichen **ungewiß** bleiben müsse, wenn unsre Erkenntniß des Sinnlichen, von der wir auszugehn genöthigt sind, selbst ungewiß ist. Aber wir verlangen auch nicht mehr, als daß uns zugegeben werde, unsre Erkenntniß des Uebersinnlichen sei **nur durch die Ungewißheit der Erkenntniß des Sinnlichen ungewiß**; oder, welches eben so viel ist, sie sei **eben so gewiß, als die Erkenntniß des Sinnlichen.**

Nur

Nur Ein Einwurf läßt sich nicht bei dieser summarischen Prüfung heben. Es ist dieser: Durch richtige Schlüsse beweist die Vernunft von manchen übersinnlichen Gegenständen das Für eben so gültig, als das Wider. — Wenn freilich dem so wäre: so müßten wir uns gefangen geben; unsere Schlüsse wären unsichere Führer zu Erkenntnissen; und unsere Erkenntnisse von übersinnlichen Objecten behielten ihre Ungewißheit, wenn auch die Gewißheit unsrer sinnlichen Erkenntnisse über allen Zweifel weggehoben würde. Ob dem so sei, wird sich in der Folge zeigen: hier kann nur erinnert werden, was schwehrlich widersprochen werden wird, daß der Menschenverstand sich der Behauptung einer solchen Antinomie der Vernunft hartnäckig widersetze, daß er sie schlechthin für unmöglich erkläre, und darauf bestehe, daß irgendwo ein Fehler in einem der einander entgegenstehenden Schlüsse verborgen liegen müsse; daß er also nicht anders, als durch die Aufweisung gänzlich fehlerfreier Schlüsse dieser Art zum Nachgeben bewogen werden könne, dann aber auch, nicht bloß mit Beschämung und Verlegenheit, sondern mit totaler Verwirrung, mit einem Gefühle der Vernichtung, nicht bloß den Finger auf den Mund legen, sondern auf ewig über alles, was die

Philosophie für oder gegen ihn behaupten mag, seinem Stimmrecht entsagen werde.

Aber die Kantische **praktische Metaphysik** nimmt es auch auf sich, ihn, für die ausgetilgte Erkenntniß des Uebersinnlichen, durch ihre **Postulate** zu entschädigen. Sie baut so zuversichtlich auf diese, daß sie sogar jener **Antinomie** nicht mehr achtet, sondern eine **Schöpfung der Welt** annimmt, ungeachtet, nach ihrer Versicherung, die Vernunft durch unwiderlegliche Schlüsse die **Unmöglichkeit eines Anfangs der Welt** beweiset. Freilich kann sich dabei der **Menschenverstand** des Kopfschüttelns nicht erwehren; freilich leuchtet es ihm keineswegs ein, daß **alles**, was die praktische Metaphysik von übersinnlichen Gegenständen annimmt, wirklich **Postulate** der praktischen Vernunft, wirklich **Bedingungen** seien, ohne welche der Gehorsam gegen das Sittengesetz **unmöglich** sein würde: aber seine Einwendungen können nicht in eine **summarische** Prüfung aufgenommen werden; und wir wollen ihn hier alles glauben lassen, was die praktische Metaphysik postulirt. Glaubt er aber das alles, so wird er einen ganz andern Gebrauch von diesen Postulaten machen, als die praktische Metaphysik ihm gestatten will.

Er

Er urtheilt: Die Postulate der praktischen Vernunft sind so gewiß, als die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft; denn ohne sie wäre es nicht möglich, daß die Vernunft unbedingt gesetzgebend wäre; wären diese Pflichten nicht so gewiß, so wären sie keine **Postulate**, weil die Vernunft auch ohne sie gesetzgebend sein könnte. Daß aber die Vernunft unbedingt gesetzgebend sei, ist **absolut gewiß**; also ist es auch **schlechterdings gewiß**, daß der Mensch **frei**, daß er **unsterblich** ist, daß ein **Gott** ist. Durch meine theoretischen Erkenntnisse konnte ich zu dieser Gewißheit nicht gelangen, aber durch die Gesetzgebung meiner Vernunft bin ich in ihrem Besitze. Die Schlüsse, durch welche meine **theoretische** Vernunft mir Gewißheit verschaffen wollte, berechtigten mich nur, meine Freiheit und Unsterblichkeit und das Dasein Gottes als **regulative** Prinzipien zu gebrauchen, und unter ihrer Voraussetzung, zum Behuf der Harmonie meiner Erkenntnisse, über die Gegenstände der Erfahrung zu urtheilen. Aber nun bin ich der Wahrheit dieser übersinnlichen Gegenstände **gewiß**; nun sind diese regulativen Prinzipien zu **constitutiven** erhoben. Ich **erkenne** nun diese übersinnlichen Objecte, erkenne **mich**, als ein Object **an sich**, für frei und unsterblich, erkenne Gott, als ein

Object

Object an sich, für heilig und allmächtig u. s. w. Wenn ich also die Welt betrachte als von Gott geschaffen, geordnet, erhalten, regiert; wenn ich die vernünftigen, freien Geschöpfe für den Endzweck der Schöpfung erkläre: so habe ich diese Behauptungen nicht bloß für **dienlich** anzusehen, zur Beförderung der Einheit meiner Erkenntnisse; sondern ich bin gewiß, daß sie **untrüglich wahr** sind, so untrüglich wahr, als die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft.

Und gegen diesen Gebrauch der Postulate der praktischen Vernunft macht die Kantische Philosophie noch Einwendungen? Ich soll sie (die Postulate) **nur** gebrauchen dürfen zum Behuf der Vernunftgebote? **Nur** der praktische, nicht der theoretische, Gebrauch soll mir erlaubt seyn? — Warum? warum? Entweder das, was diese Postulate postuliren, ist **wahr**, oder ist **nicht wahr**. Ist es **nicht wahr**: so ist entweder das Vernunftgesetz zu beobachten möglich auch ohne dieses Postulirte, und dieses Postulirte ist kein Postulat der praktischen Vernunft; oder die Vernunft ist nicht gesetzgebend, und nur die grundlose Annahme ihrer Gesetzgebung macht solche Postulate nöthig. Ist es aber **wahr**: so müßte meine Vernunft Unvernunft sein, wenn sie nicht von der Wahrheit, die sie

gefun-

gefunden zu haben sich freut, den umfassendsten Gebrauch machen wollte, der sich nur immer von ihr machen läßt, da sie dabei gegen Irrthümer hinlänglich sich schützen kann. Gewißheit muß ich von der Wahrheit dieser Postulate haben, wenn sie mir den Gehorsam gegen die Vernunftgebote möglich machen sollen. Ich habe sie, wie Ihr mich versichert; dafür danke ich Euch: über den Gebrauch, den ich von meiner Gewißheit machen will, könnet Ihr nicht gebieten. Was für meinen Gehorsam gegen die Vernunftgebote gewiß ist, das ist auch für meine Vernunfterkenntnisse gewiß. Eine Gewißheit, die nur für eines, nicht für alles, gewiß wäre, wäre keine Gewißheit.

Noch hat die Kantische Philosophie keinen Wink darüber fallen lassen, wie sie wohl solche Einwürfe, wie sie in diesem Kapitel ihr gemacht worden sind, widerlegen werde; und so kann allerdings der gemeine Menschenverstand sich mit ihnen begnügen, und ist durch sie berechtigt, von dem ganzen Kantischen System, keine weitere Notiz zu nehmen. Aber der philosophirende Menschenverstand kann sich nicht so von diesem System trennen; von diesem System, in welchem seine Urausspruche eine so bedeutende Rolle spielen, und welches deßwegen für ihn ein so anziehendes Interesse hat.

Er wird sich einer **ausführlichern Prüfung der einzelnen Grundlehren** unterziehen müssen; und diese ist es, die in den nächsten Kapiteln unternommen werden soll.

Sie wird sich aber auf die **Prinzipien der Verstandeserkenntnisse** einschränken, welche jedesmahl zuvor ausführlich vorgetragen werden sollen. Ihre Prüfung wird von selbst auf **Prinzipien des Menschenverstandes** leiten, und zu deren Begründung hinreichen. Zur Prüfung der übrigen Kantischen Grundlehren wird sich in den Ideen zur kritischen theoretischen und praktischen Metaphysik Ort und Anlaß finden.

Drittes Kapitel.

Kantische Lehre von Raum und Zeit.

Wir haben Vorstellungen von Gegenständen auser uns, und wir stellen uns diese Gegenstände vor als befindlich im **Raume**. Es fragt sich, ob wir sie uns so vorstellen, weil sie wirklich im Raume **sind**; oder nur weil es **uns nicht anders möglich** ist, uns Gegenstände auser uns vorzustellen — mit andern Worten; weil der Raum die **Form unsers äusern Sinnes** ist. Die **dogmatischen Realisten** behaupten das **erstere**, und der **gemeine Menschenverstand** stimmt in ihre Behauptung ein; auf dem **letztern** bestehet **Kant**. Aus welchen Gründen?

Er bemerkt, daß wir nicht nur von den **Gegenständen im Raum**, sondern auch von dem **Raume selbst** eine Vorstellung haben; und er verlangt, daß wir sorgfältig untersuchen sollen, ob wir diese Vorstellung vom Raume durch die Vorstellung der Gegenstände erhalten. Da bis

jetzt über die Entstehung unsrer Vorstellungen von Gegenständen noch gar nichts festgesetzt ist: so dürfen wir unbedenklich annehmen, daß die Gegenstände die Vorstellung von ihnen in uns hervorbringen. Bringen sie die Vorstellungen von sich hervor; und sind sie wirklich im Raume: so bringen sie auch die Vorstellung vom **Raum** hervor; nur jene unmittelbar, diese mittelbar, das heist, so, daß wir bei der Vorstellung des Raums mehr selbstthätig sind, als bei der Vorstellung der Gegenstände. **Wir abstrahiren** uns dann den Begriff des Raums aus unserer Vorstellung der Gegenstände im Raum. Und wie können wir das?

Nur so. Wir schauen eine gewisse Menge **von** Gegenständen auser uns an **als neben einander** befindlich. —

Lasset uns hier sogleich die Bemerkung einschalten, daß das Wort Anschauen nicht dasjenige Anschauen, welches vermittelst der Sinnenwerkzeuge des **Gesichts** vollbracht wird, nicht das **Sehen** der Gegenstände, ausschliessend bezeichnen soll; sondern überhaupt das, was, **verschieden vom Denken**, eine Vorstellung von Gegenständen auser uns in uns hervorbringt. Das **Betasten** der Gegenstände, die Empfindung ihres **Schalles**, und seiner Stärke und Schwäche, ist auch ein **Anschauen** derselben, weil diese

Beta-

Betastung und Empfindung, die ganz verschieden vom Denken sind, eben so wohl, als das Gesicht, Mittel sind, durch welche die Gegenstände die Vorstellung von sich in uns hervorbringen. Auch der Blinde schaut also die Gegenstände an.

Bei den **Gegenständen**, die wir neben einander anschauen, müssen wir nicht an die **ganzen Körper** denken, die durch ihre Figur von andern sich unterscheiden, und die wir deßwegen in unsrer Vorstellung von andern **absondern**, sondern wir müssen uns alle Gegenstände, die wir anschauen, als eine **Menge neben einander befindlicher Theilchen** denken. Da nun, nach der Behauptung der dogmatischen Realisten, denen Kant — unter den Bestimmungen, welche sein System mit sich bringt — hierinn beipflichtet, die Theilchen alle **sich unmittelbar berühren**: so schauen wir schlechterdings nichts anders an, als **Gegenstände** neben einander. —

Von dieser Anschauung **abstrahiren** wir den Begriff des **Raums**, wenn er durch die Gegenstände hervorgebracht wird, folgendermaßen.

Wir umfassen in einer Anschauung eine gewisse **Summe von Gegenständen**. Indem wir nun das **Nebeneinandersein** derselben allein festhalten, und von allem übrigen, was uns

an ihnen bemerklich wird, unsre Aufmerksamkeit abziehen: fassen wir sie zusammen in den Begriff eines **bestimmten Raumes**; und dieser bestimmte Raum ist uns nichts anders, als eine **bestimmte Summe neben einander befindlicher materieller Theilchen**. So wie die Summe der angeschauten Gegenstände **grösser** wird — wie etwa, wenn wir von einem Thale aus eine Höhe besteigen, auf welcher uns eine weite Aussicht gegeben ist —: so fassen wir diese grössere Summe der Gegenstände in den Begriff eines **bestimmten grösseren Raumes** zusammen. Denken wir uns nun auser unserm Anschauungskreise **noch grössere** Summen von Gegenständen, und **wieder grössere**: so bilden wir uns die Begriffe von **immer grösseren Räumen**. Denken wir uns endlich **alle** auser uns existirenden Gegenstände bloß mit Hinsicht auf ihr Neben**einander**sein: so fassen wir sie zusammen in den Begriff des **grösten möglichen Raums**.

Einen **Raum ohne Gegenstände** können wir uns schlechterdings nicht denken, wenn unsre Vorstellung vom Raume nichts anders ist, als ein durch **Abstraction** gebildeter Begriff von dem Nebeneinandersein der Gegenstände.

Die Idee eines **unendlichen Raumes** kann dann nicht anders in uns entstehen, als durch

die

die Aufhäufung einer **unendlichen Menge von Gegenständen** in unsrer Phantasie, von denen wir wieder nur das Nebeneinandersein in unsern Begriff aufnehmen.

So würde, so müßte die Vorstellung des Raums in uns entstehen, und das würde, das müßte sie, eben dieser Entstehung wegen, enthalten, wenn sie durch **Abstraction** aus dem Anschauen der Gegenstände hervorgebracht würde. Allein unsre Vorstellung vom Raum ist **von ganz andrer Art**, und kann daher nicht so entstanden, kann nicht durch Abstraction hervorgebracht sein.

Wir haben nicht nur die Vorstellung von einem **leeren Raume**, so daß wir nach Belieben Gegenstände **wegdenken**, und dann doch den Raum, den sie eingenommen haben, in der Vorstellung behalten; sondern wir stellen uns den Raum eigentlich als das vor, was durch die Gegenstände **erfüllt** ist.

Wir haben die Vorstellung von einem **unendlichen Raume**, in welchem alle raumerfüllenden Gegenstände seien, und der über sie alle hinausreiche, so daß auser dem Umfange derselben auch noch für andere Raum sei.

Und diesen unendlichen Raum setzen wir in unsrer Vorstellung nicht aus einer unendlichen Menge kleinerer Räume zusammen, sondern wir

stellen ihn uns als ein **Continuum** vor, das wir nur in kleinere Räume abtheilen.

Wir bringen also die Vorstellung vom Raume nicht durch eine **Abstraction** bei der Vorstellung der Gegenstände hervor; und die **Gegenstände** sind es auch nicht, welche diese Vorstellung hervorbringen; wir stellen uns also die Gegenstände **nicht darum** als befindlich im Raume vor, weil sie wirklich im Raume **sind**: sondern wir haben die Vorstellung vom Raum unabhängig von den Gegenständen, haben sie *a priori*; und da wir doch selbst erkennen, daß der Raum ohne Gegenstände nichts sei, so ist unsre Vorstellung vom Raume nur die **Form des äusern Sinnes**, der durch die unbekannten Gegenstände an sich afficirt wird, so daß diesem Afficirtwerden die Anschauung der Gegenstände als im Raum befindlich entspricht.

Auser diesem Beweise für die Ursprünglichkeit der Vorstellung des Raumes, welcher (Beweis) einzig aus unserm **Bewußtsein** bei dieser Vorstellung geführt ist, läßt sich aber die Ursprünglichkeit dieser Vorstellung aus der **apodiktischen Gewißheit aller geometrischen Grundsätze** beweisen, an deren Gewißheit niemand sich beigehen läßt zu zweifeln.

Die geometrischen Grundsätze setzen nehmlich eine Art von Anschauung des leeren Raums vor-

voraus; sie entstehen aus ihr. Der Satz z. B., daß durch zwei gerade Linien keine Figur möglich sei, weil sie keinen Raum einschliessen können, daß hingegen aus drei geraden Linien eine Figur möglich sei, ist schlechterdings nicht aus Begriffen, weder von geraden Linien, noch von den Zahlen 2 und 3 abzuleiten; er entsteht einzig aus der Anschauung des Raums, bei welcher wir sehen, wie viele Linien wenigstens zur Einschliessung eines Raumes nöthig seien. Diese Anschauung des Raums ist aber offenbar eine Anschauung des **leeren** Raumes, den wir in derselben nach Gefallen zerschneiden und abtheilen, also eine Anschauung *a priori*; und durch sie werden die geometrischen Grundsätze a priori **construirt.**

Das ist es denn auch, was ihnen ihre **apodiktische Gewißheit** verschafft. Wären sie aus der **Erfahrung** abgezogen: so würde ihre Wahrheit auf nichts beruhen, als auf der bisher beobachteten Uebereinstimmung der Erfahrung mit ihnen; wobei wir keine Sicherheit hätten, daß die Erfahrung allezeit mit ihnen übereinstimmen würde, und noch weniger zu erweisen vermöchten, daß sie allezeit mit ihnen übereinstimmen **müßte.** Aber dadurch, daß wir eine **ursprüngliche Anschauung** des Raums haben, und dadurch, daß der Raum die **Form** ist, in

welcher wir alle Objecte anschauen müssen, dadurch erhalten die geometrischen Grundsätze eine ganz unfehlbare Gewißheit. Die Objecte müssen sich wohl nach den Gesetzen richten, die wir in Absicht auf den Raum, in dem sie uns erscheinen müssen, und den wir nicht durch ihre Erscheinung anschauen, sondern durch dessen Anschauung die Anschauung ihrer uns erst möglich wird, festgesetzt haben.

So wie es sich aber mit dem Raum verhält, so verhält es sich auch mit der **Zeit.**

Auch von der Zeit, nicht nur von den Gegenständen in ihr, haben wir eine **Vorstellung.** Auch hier fragt es sich also, ob unsre Vorstellung der Zeit ein Begriff ist, den wir aus der Vorstellung der Gegenstände **abstrahiren**, oder ob wir die Vorstellung der Zeit, unabhängig von den Gegenständen, durch eine **unmittelbare Anschauung** der Zeit, *a priori* hervorbringen. Wäre unsre Vorstellung der Zeit ein von den Gegenständen **abstrahirter** Begriff, so würde es mit ihr folgende Bewandtniß haben.

Wir schauen die Gegenstände an, als **zugleichseiend** oder als **aufeinander folgend.**—

Auch hier muß sogleich eine Bemerkung über den Gebrauch eingeschaltet werden, der nunmehr von dem Worte **Anschauung** gemacht wird. Wir verstehen abermahls darunter ein Afficirtwer-

den

den von den Gegenständen. Aber wir verstehen nicht mehr darunter ein Afficirtwerden durch den äußern Sinn, der, wie wir wissen, verschiedentlich von den Objecten afficirt werden kann; sondern wir verstehen darunter ein Afficirtwerden von ganz anderer Art. Das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen erfahren wir nicht durch das Afficirtwerden des äußern Sinnes; es ist etwas anderes, was in uns afficirt wird, wenn wir die Gegenstände als zugleich seiend oder aufeinander folgend wahrnehmen; und dieses Etwas nennen wir, um es von dem äußern Sinn zu unterscheiden, den **innern Sinn.**

Dieser innere Sinn wird nun von Gegenständen **auser uns** afficirt, wie der äußere Sinn, nur anders als der äußere; er wird aber auch durch Gegenstände **in uns** afficirt, von denen der äußere nicht afficirt werden kann. Wir wissen es ja, was diese Gegenstände sind: unsre Gedanken, unsre Gefühle, unsre Begierden. Was sie auch sein mögen, so sind sie für uns, sobald wir uns ihrer bewußt werden, Gegenstände der Wahrnehmung.

Wir brauchen also hier auch das Wort, **Gegenstände**, in einem andern Sinne, als zuvor. Jede **Veränderung** eines Gegenstandes, die für uns ein Gegenstand der Wahrnehmung wird, heist jetzt selbst ein Gegenstand

Sehr sicher können wir die Vorstellung des **Nebeneinanderseins** der Gegenstände von der Vorstellung ihres **Zugleichseins** unterscheiden. Zwar scheint bei den **äusern** Gegenständen die Vorstellung des Nebeneinanderseins, welche der äusere Sinn uns giebt, mit der Vorstellung des Zugleichseins ganz einerlei zu sein; wir scheinen auch diese durch den äusern Sinn zu erhalten: allein wir haben von den **innern** Gegenständen auch die Vorstellung des Zugleichseins, z. B. von Gedanken und Gefühlen; und diese Vorstellung ist ganz verschieden von der des Nebeneinanderseins. Beide Vorstellungen begleiten einander bei den äusern Gegenständen, aber die Vorstellung des Nebeneinanderseins verliehrt sich ganz bei den innern. Wir bleiben also gewiß, daß wir die Vorstellung des Zugleichseins nur durch den innern Sinn erhalten. —

Lasset uns nun annehmen, wir erhielten den Begriff der Zeit durch die **Abstraction** von der Anschauung durch den innern Sinn, so würden wir ihn folgendermaßen erhalten.

Wir halten dann an den Gegenständen, die uns afficiren, einzig ihr **Zugleich- oder Nacheinandersein** — dessen Vorstellung durch die Gegenstände selbst hervorgebracht würde — fest, und ziehen unsre Aufmerksamkeit von allem übri-

gen

gen, was uns an ihnen bemerklich wird, ab; und bilden uns so den Begriff einer **bestimmten Zeit.** Je **mehr** Gegenstände wir uns als in Einem Zeitumfang **zugleich** existierend denken, **desto größer** wird dieser **Zeitumfang**; je **mehr** wir uns als in Einer Zeitreihe **nacheinander** existirend denken, **desto größer** wird die **Zeitreihe.**

Das erste, was hierbei in die Augen fällt, ist, daß wir uns, unter der angenommenen Voraussetzung, eine Zeit ohne zugleich- oder nacheinanderseiende Gegenstände, eine **leere Zeit**, schlechterdings nicht denken können.

Aber was nicht sogleich in die Augen fällt, und doch bald für richtig erkannt wird, und von großer Wichtigkeit ist, ist das, daß wir bei dieser Abstraction allerdings das **Zugleichsein** mehrerer Gegenstände, von denen unser innerer Sinn **zugleich afficirt** wird, als in **Einem Zeitumfang** seiend denken müssen; daß wir uns aber das **Zugleichsein** mehrerer Gegenstände, von denen **wir nicht zugleich**, sondern nach und nach, **afficirt** werden, **keineswegs** als in **Einem Zeitumfang** enthalten zu denken genöthigt wären. Wir **abstrahiren** ja, wie wir annehmen, den Begriff des **Zeitumfangs** von dem **Zugleich**, mit welchem wir von den Gegenständen **afficirt** werden; werden wir nun

von

von ihnen nicht zugleich afficirt, so können wir auch den Begriff des Zeitumfangs nicht von ihnen abstrahiren.

Es ist sogar noch zweifelhaft, ob wir nicht, wegen der **Verschiedenheit des Afficirtwerdens** von verschiedenen äusern Gegenständen, und noch mehr von äusern und innern Gegenständen, diese Gegenstände, wenn wir auch von ihnen **zugleich** afficirt würden, zwar als **zugleichseiend**, aber jeden als **in einer eigenen Zeit seiend** (nicht alle als in Einem Zeitumfange seiend) uns vorstellen würden, wenn wir den Zeitbegriff bloß durch Abstraction bei unserm Afficirtwerden durch den innern Sinn bildeten.

Mit der **Zeitreihe** verhält es sich eben so; und bei dieser wird die Ungewißheit, ob wir **verschiedenartige Gegenstände** uns als in **Einer Zeitreihe** folgend denken würden, noch viel bemerklicher. Schon die **Menge** der aufeinanderfolgenden Gegenstände könnte verursachen, daß wir uns den ersten, wegen seines weiten Abstandes von dem letzten, als in einer **ganz andern Zeit** gewesen dächten.

Wenn es auch nicht jedermann wahrscheinlich finden sollte, daß wir ganz verschiedene gleichzeitige Zeitumfänge und ganz verschiedene Zeitreihen uns denken würden, im Fall wir den Begriff der Zeit, und also die Begriffe eines Zeit-

umfangs

umfangs und einer Zeitreihe, durch Abstraction, von den Gegenständen erhielten: so muß doch das einem jeden einleuchten, daß die Idee einer **unendlichen Zeit** nicht anders in uns entstehen könnte, als durch das **Aneinandersetzen** einer unendlichen Menge von Zeittheilen, welches dadurch bewirkt würde, daß wir uns eine unendliche Menge von **Gegenständen** durch die Einbildungskraft vorstellten, von denen wir nur das **Zugleichsein** oder das **Nacheinandersein** in unsern Begriff aufnähmen.

Dann wäre es aber auch offenbar, daß uns eine **unendliche Menge zugleichseiender Gegenstände** den Begriff eines **unendlichen Zeitumfangs** geben würde — einen Begriff, der uns ganz fremd ist, da wir den Zeitumfang, wie viele Gegenstände in ihm auch existiren mögen, nur als **Einen Moment** uns denken.

So wie wir aber Zeitbegriffe, die wir **nicht haben**, haben müßten, wenn wir sie durch Abstraction bildeten: so **haben** wir auch Zeitbegriffe, die wir nicht haben könnten, wenn wir durch die Abstraction bei den Vorstellungen der Gegenstände sie hervorbrächten.

Wir haben die Vorstellung einer **leeren Zeit**, und diese leere Zeit stellen wir uns als ein **Continuum** vor, das keineswegs durch Zusammen-

setzung entsteht, sondern das vielmehr in Zeittheile zerlegt wird.

Auch von der leeren Zeit haben wir eine **Art von Anschauung**, welche aber von der Anschauung des leeren Raums verschieden ist, so wie die Art, auf welche der innere Sinn von den äusern Gegenständen afficirt wird, ganz verschieden von der Art ist, auf welche der äusere Sinn von ihnen afficirt wird. Wir können diese Art der Anschauung der leeren Zeit **eine symbolische Anschauung** nennen. Wir stellen uns nehmlich die Zeit als eine **Linie** vor, die ins Unendliche fortgezogen wird, und die nur von Einer Dimension ist. Da diese Anschauung unmöglich aus einer **Abstraction** bei der Vorstellung der Gegenstände entstehen kann: so ist dadurch schon hinlänglich erwiesen, daß sie eine **ursprüngliche**, eine **reine Anschauung** *a priori* ist.

Dieß wird aber noch mehr dadurch bestätigt, daß die **Grundsätze der Arithmetik** und der **reinen Mechanik** eine **apodiktische Gewißheit** haben, die sie nicht haben könnten, wenn die beschriebene Anschauung der Zeit nicht eine **ursprüngliche**, wenn sie bloß eine von der Erfahrung, die immer unsicher bleibt, abgezogene Anschauung wäre.

Die **Arithmetik** bringt nehmlich ihre Zahlbegriffe durch **successive** Hinzusetzung der Einheiten **in der Zeit** zu Stande; und die **reine Mechanik** kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der **Vorstellung der Zeit** zu Stande bringen.*) Mit den Grundsätzen dieser Wissenschaften muß die Erfahrung allezeit übereinstimmen, weil die Gegenstände der Erfahrung sich nothwendig nach den Gesetzen richten müssen, welche wir in Absicht auf die Zeit, in welcher sie uns erscheinen müssen, und die wir nicht durch ihre Erscheinung erst anschauen, sondern durch deren Anschauung uns die Anschauung der Gegenstände vermittelst des innern Sinnes erst möglich wird, festsetzen.

So wie also der **Raum** nichts anders ist, als die **Form**, in welcher unser **äuserer Sinn** von den unbekannten Gegenständen an sich afficirt wird: so ist die **Zeit** nichts anders, als die **Form**, in welcher unser **innerer Sinn** von den unbekannten Gegenständen an sich afficirt wird.

*) Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. S. 53.

Viertes Kapitel.

Ideen zur Kritik der Kantischen Lehre von Raum und Zeit.

Kant setzet bei den Beweisen, durch welche er darthut, daß **Raum** und **Zeit** nur die **Formen** des **äußern** und des **innern Sinnes** seien, voraus, daß eben damit schon dargethan sei, die **Gegenstände an sich** könnten nicht im Raum und in der Zeit sein. Es ist aber schon im zweiten Kapitel erinnert worden, daß das keineswegs folge. **Dort** nahmen wir einstweilen an, Raum und Zeit seien wirklich das, wofür Kant sie ansieht. **Hier** haben wir zu untersuchen, ob denn das von ihnen erwiesen sei; und wir wollen dabei vergessen, daß die Gegenstände an sich doch in Raum und Zeit sein könnten, wenn auch Kant erwiesen hätte, was er erweisen wollte.

Daß Raum und Zeit die **Formen** des äußern und des innern Sinnes seien, wird erwie-

sen, indem dargethan wird, daß die **Vorstellungen** von ihnen Vorstellungen *a priori* seien. Da alle Gegenstände der Erfahrung in Raum und Zeit sich uns darstellen; und da Raum und Zeit nur insofern eine Bedeutung haben, als Gegenstände in ihnen für uns da sind, und da wir den leeren Raum und die leere Zeit, ungeachtet wir eine Vorstellung von ihnen haben, dennoch für ein Nichts erkennen: so folgt aus der **Ursprünglichkeit** der Vorstellung des Raums und der Zeit allerdings, daß sie **Formen der Gegenstände** sind; Formen, welche die Gegenstände durch die Eigenthümlichkeit unserer Receptivität **erhalten**; und nicht **Begriffe**, welche, durch die von uns **wahrgenommene** Form der Gegenstände an sich, theils in uns erzeugt, theils vermittelst der Abstraction von uns hervorgebracht würden.

Es kommt also nur darauf an, ob die **Ursprünglichkeit** unserer Vorstellungen von Raum und Zeit hinlänglich erwiesen ist. Die **Beweise** für die Ursprünglichkeit der Vorstellung des **Raums** sind in der Hauptsache die **nehmlichen**, aus welchen die Ursprünglichkeit der Vorstellung der **Zeit** dargethan wird; es ist aber doch zwischen beiden eine **Verschiedenheit**, deren Grund in der Verschiedenheit der Vorstellungen selbst

liegt, und die es, wie sich zeigen wird, nöthig macht, sie **nach einander** zu untersuchen.

Was Kant für die Ursprünglichkeit der Vorstellung des **Raums** vorträgt, reducirt sich auf **zwei Beweise.**

Der **erste** ist dieser. Die Vorstellung des Raums muß a priori sein, weil sie nicht durch **Abstraction** bei der Betrachtung der Gegenstände hervorgebracht sein kann.

Daß sie nicht durch eine solche Abstraction hervorgebracht sein könne, das hat Kant wohl unwidersprechlich erwiesen. Aber daraus folgt noch nicht, daß sie nicht auf andere Weise **entstehen** könne, daß sie **ursprünglich** sein müsse. Die Sätze: Die Vorstellung des Raums entsteht nicht durch Abstraction, und: sie ist a priori, sind nicht widersprechende, sondern nur verschiedene Sätze*); wahr können sie nicht alle beide sein, aber falsch sein können beide.

Wenn sich indessen keine andere mögliche Art der Entstehung der Vorstellung des Raumes **angeben** liesse: so möchte man sich immer noch geneigt fühlen, die Ursprünglichkeit dieser Vorstellung als erwiesen anzunehmen; und man könnte, nicht ohne Wahrscheinlichkeit, behaupten,

*) nicht propositiones contradictoriae, sondern nur contrariae.

ten, daß eine dritte oder vierte Art der Entstehung nicht denkbar sei, weil sie sonst von denen Denkern, denen alles an der Entkräftung der Kantischen Argumentation lag, ohne Zweifel ausgedacht worden wäre. Hier ist also eine **dritte Art** der Entstehung, die von keiner Kantischen Einwendung gegen die Entstehung durch Abstraction getroffen wird, und die noch dazu den Vorzug vor der Kantischen hat, daß sie durchaus **erklärbar** ist, da hingegen Kant nicht in Abrede sein kann, daß seine Ursprünglichkeit der Vorstellung ganz und gar unerklärlich ist. — Ein Vorzug, auf den wir übrigens kein großes Gewicht legen, und den wir auch nicht gegen Kant geltend machen wollen, wohl aber gegen die, welche auf die Unerklärbarkeit der Entstehung der Vorstellungen aus den Gegenständen den ganzen kritischen Idealismus gründen. —

Wenn wir wirklich um uns her nichts als Gegenstände **anschauten**, welche alle einander **berührten**: so könnte wohl der Begriff vom Raume nichts anders, als das **Nebeneinandersein der Gegenstände**, enthalten, und die Vorstellung eines **leeren Raumes** müßte eine **ursprüngliche** Vorstellung sein. Aber so verhält es sich nicht. Wir **sehen** wirklich einen **Raum** zwischen den Gegenständen, einen **leeren** Raum. Er ist zwar nicht leer, dieser Raum;

aber wir sehen ihn doch nicht erfüllt; erst durch Ueberlegung erkennen wir, daß er nicht leer sei. Wozu also eine weitere Nachfrage nach der Entstehung unserer Vorstellung vom leeren Raum?

Betrachtet den wolkenleeren blauen Himmel. Er **umgiebt** in weiter Entfernung alle Gegenstände, die Euer Auge erblickt, und die Eure Einbildungskraft an sie anreihen kann. Und Ihr fragt noch: Woher die Vorstellung von einem **das Universum umgebenden**, über das Universum hinausreichenden, leeren Raum?

Ihr sehet mit Euren Augen, wie ein leer Euch erscheinender Raum, etwa in Eurem Zimmer, allmählig **ausgefüllt**, wie ein ausgefüllter Raum allmählig **ausgeleert** wird. Was Wunder, daß Ihr Euch **alle** Gegenstände als **in den Raum hineingesetzt** denket; sie alle **wegdenken** könnet, und doch die Vorstellung des nun leeren Raumes, den sie ausfüllten, behaltet; Euch selbst den unendlichen Raum vorstellet, welcher leer war, ehe die Schöpfung ihn ausfüllte?

Was könnte Euch also bemüssigen, ein **ursprüngliches Anschauen** des Raums, das Ihr schlechterdings nicht erklären und nicht begreifen könnet, anzunehmen?

Die Vorstellung des leeren Raumes, wie sie hier vorgelegt ist, ist eine Gesichtsvorstellung.

lung. Es ist daher eine sehr interessante Frage, ob auch der **Blindgebohrne** eben die Vorstellung vom Raum habe, die an dem Sehenden nicht zu bezweifeln ist. Man hat sie aufgeworfen, und **Schulz** hat in seiner **Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft** scharfsinnig darauf geantwortet. Es fällt in die Augen, daß mit ihrer Verneinung die **Ursprünglichkeit** der Vorstellung vom Raume umgestoßen wird, und diese Vorstellung bloß eine **Gesichtsvorstellung** bleibt.

Eine ganz zuverlässige Entscheidung dieser Frage fehlt uns. Denn nur dann würde die Frage ganz zuverlässig entschieden sein, wenn ein sehend gewordener **Blindgebohrner** seine nunmehrige Vorstellung vom Raume mit seiner vorherigen vergliche, und uns die Aehnlichkeit und die Verschiedenheiten beider bestimmt angäbe; und das ist noch nicht geschehen.

Die **blinden Geometer** beweisen nichts durch die Gleichheit ihrer Vorstellung vom leeren Raume mit der Vorstellung der Sehenden, wenn sie nicht **blind gebohren** sind. Mögen sie immer in der frühen Kindheit den Sinn des Gesichts verlohren haben; die Vorstellung vom Raume, die Er ihnen verschaffte, kann sich erhalten haben. Einige **Wahrscheinlichkeit** für eine Aehnlichkeit dieser Vorstellung in den Se-

henden und in den Blindgebohrnen hätte man indessen den auffallenden Beispielen dieser Art nicht absprechen sollen; denn wahrscheinlich bleibt es doch, daß die Gesichtsvorstellung eines zwei- oder auch vierjährigen Kindes durch die statt ihrer eingetretene verdrängt sein werde. Auch hätte man bei den Sehendgewordenen auf das Unvermögen, die Distanzen der Gegenstände, und also die Größe des Raums, zu beurtheilen, kein Gewicht legen sollen. Wem könnte es einfallen, zu behaupten, daß, wenn sie ohne Sehen die Vorstellung vom leeren Raum gehabt, und seine Größe durch andere Sinne (Gehör, Geruch, Gefühl) beurtheilt hätten, daß sie nun auch sogleich durch den neuen, noch ganz ungeübten Sinn des Gesichts ihre vorige Vorstellung wieder erkennen, und, so sicher, wie zuvor, über die Größe des Raums urtheilen müßten?

Aber dagegen dürfen auch die Kantianer nicht gewonnen zu haben glauben, wenn man ihnen zugiebt, daß auch der Blindgebohrne eben diejenige Vorstellung vom Raum habe, welche der Sehende hat. Es läßt sich eben so wahrscheinlich bei jenem, als bei diesem, darlegen, wie sie entstehen müsse.

Wenn aber von der Identität der Vorstellung des Raumes bei den Blinden und den Sehen-

Sehenden die Rede ist: so müssen diejenigen, welche sie läugnen, bemerken — was sie ja wohl auch unerinnert thun werden —, daß nicht die Rede sey von dem Bilde, das sich die Einbildungskraft von dem leeren Raume macht. Bei dem Sehenden ist das immer eine Ausdehnung von einer dunkeln Farbe. Ein solches Bild kann freilich dem Blindgebohrnen nicht vorschweben, auch nicht dem Blindgewordenen, in welchem die frühere Gesichtsvorstellung bis auf die letzte Spur verwischt ist. In ihm mag die Einbildungskraft ein Bild erzeugen, von dem wir uns keine Idee machen können; und was wäre es, wenn er ohne alles Bild vom leeren Raume bliebe? Nur darauf kommt es an, ob auch er sich die Gegenstände als **im Raum** — nicht bloß als neben einander — befindlich, als den Raum **erfüllend**, denke; ob auch er sich die Gegenstände, nicht aber den Raum, **wegdenken** könne; ob auch er den Raum als ein **unendliches Continuum** denke, das alle Gegenstände enthalte und umgebe, und in welches das ganze Universum gesetzt sei. Denkt er sich das alles, so hat er mit dem Sehenden **einerlei Vorstellung** vom Raum.

Höchst wahrscheinlich hat er sie; und höchst wahrscheinlich entsteht sie in ihm eben so durch einen oder mehrere Sinne, wie bei dem Se-

henden durch den Sinn des Gesichts. Ihre Entstehung läßt sich eben so befriedigend aus dem Sinn des Gefühls ableiten, den der Sinn des Gehörs und der des Geruchs unterstützen.

Auch der Blinde fühlt — was der Sehende sieht —, daß nicht alle ihm fühlbare Gegenstände einander berühren. Was zwischen ihnen ist, kann es ihm etwas anders sein, als Raum, als leerer Raum?

Auch er schaut durch das Gefühl einen erfüllten Raum an, und beobachtet, wie er geleert, einen leeren, und beobachtet, wie er ausgefüllt wird. Er selbst erfüllet und leeret — durch kommen und gehen, durch hinstellen und wegnehmen — einen Raum.

Aus einer Entfernung, in welche hin er nicht mehr anfühlen kann, bringt ihm das Gehör Laute, deren Entfernung, wenn sie ihm sonst bekannt sind, er aus ihrer Stärke und Schwäche beurtheilt. Und auf gleiche Weise urtheilt er über die Größe der Entfernung riechender Körper aus der Stärke und Schwäche der ihm bekannten Gerüche.

In seinem Zimmer erfüllt er den Raum mit Geräthschaften an dem einen Orte, indem er an dem andern, von welchem er sie wegnimmt, einen leeren Raum macht. Könnt Ihr daran zweifeln, daß er den Raum in seinem Zimmer

für

für **Einen Raum** halte, von welchem die Zwischenräume zwischen den ausfüllenden Gegenständen nur Theile seien? Aus seinem Zimmer tritt er hinaus in — einen Raum. Meinet Ihr, daß er diesen für einen **andern Raum** halten werde? Er erkennt ihn für den **nehmlichen**, der nur an dieser Stelle durch die Wand ausgefüllt sei, und eben so, wie der Raum in seinem Zimmer, wieder geleert werden würde, wenn man die Wand wegnähme. Es ist auch ihm der Raum, der jeden raumumschließenden Körper umgiebt; und der umgebende ist ihm kein anderer als der umschlossene.

Machet ihn mit den **Weltkörpern** bekannt. So wie Ihr ihm von **verschiedenen** Weltkörpern sagt: so setzet er zwischen jeden einen Raum, setzt sie **alle** in den Raum, und **umgiebt** sie alle mit dem Raum.

Die Vorstellung des Blinden vom Raum ist also identisch mit der des Sehenden.

Aber wer darf nun: Triumph, rufen? Die **dogmatischen Realisten**: Diese Vorstellung ist nicht ein von den Gegenständen **abstrahirter** Begriff. Die **Kantianer**: Diese Vorstellung ist nicht *a priori*, sie ist eine Sinnenvorstellung, wie die des Sehenden.

Ueberhaupt kann es noch sehr zweifelhaft scheinen, wer durch die bisherige Deduction der

Vorstellung vom Raum gewonnen habe, wenn auch die Dogmatiker sowohl als die Kantianer uns ihre Richtigkeit zugestehen müßten. Die **Dogmatiker** müßten wohl zugeben, daß unsre Vorstellung vom Raum nicht von den Gegenständen **abstrahirt** sei; aber dagegen werden sie uns vorhalten, daß unsre Vorstellung nur eine **verworrene Ansicht** der Gegenstände sei, und daß wir nothwendig zu dem **Begriffe** vom **Raum**, als der Ordnung der neben einander seienden Gegenstände, zurückkommen, und unsere verworrene Vorstellung aufgeben müssen, sobald wir belehrt sind, daß jede vermeinte Lükke zwischen den Gegenständen nichts anders als eine ununterbrochene Reihe von Gegenständen sei. Die **Kantianer** dagegen müßten wohl die **Ursprünglichkeit** der Vorstellung vom Raum aufgeben; aber dagegen werden sie in unsrer Deduction selbst einen Beweis finden, daß die Gegenstände an sich nicht im Raume seien, da unsre Vorstellung vom Raume eine fehlerhafte Vorstellung ist, die wir nicht haben könnten, wenn wir nicht irrig uns einbildeten, daß da, wo wir keine Gegenstände sehen oder fühlen, auch keine Gegenstände seien.

Die Einwendungen beider Parteien laufen also darauf hinaus, daß unsre Vorstellung vom Raum eine fehlerhafte Vorstellung sei. Und

daß

daß die Vorstellung eines ganz leeren Raumes zwischen den angeschauten Gegenständen fehlerhaft sei, wer wollte das läugnen? Aber wer läßt sich auch nicht gern sie nehmen? Wer hat sie nicht selbst schon berichtigt? Wer läßt nicht die Luft diesen Raum erfüllen, die ja dem Sinne des Gefühls, und bisweilen selbst des Gesichts, bemerklich wird?

Wenn uns nun aber die Empfindung, bei dem ungehinderten durchschauen, bei dem ungehinderten durchgehen, durch die nicht empfundene Luft, zur **Sinnenvorstellung von einem leeren Raume** verhilft: was wird dadurch an unsrer **Vorstellung vom Raume überhaupt** fehlerhaft? Wir berichtigen die irrige Vorstellung eines **angeschauten** leeren Raums, wir füllen diesen aus mit Gegenständen; aber immer bleibt uns die Vorstellung von dem **Raume**, welchen die Gegenstände ausfüllen, und der über sie alle hinausreicht; die Gegenstände können wir aus ihm wegdenken, aber ihn, als die Stelle der Gegenstände, nie.

Diese Nothwendigkeit hat nicht ihren Grund in dem **Fehlerhaften** der Vorstellung, denn sie bleibt, nachdem dieses berichtigt ist. Und wenn die **Dogmatiker** darüber mit uns streiten wollten; und wenn sie uns demonstrirten, daß wir von dieser Vorstellung uns losmachen müßten;

ten; und wenn wir uns selbst von ihr losmachen wollten: wir könnten es nicht; sie können es so wenig als wir. Immer mögen sie sagen, daß, nach unserm eigenen Geständnisse, ein leerer Raum nichts sei; wir bestehen darauf, daß, wenn die Allmacht die Mitte des Universums vernichtete, daß dann zwischen den geschiedenen Hälften ein leerer Raum, ein Nichts, bliebe, keineswegs aber nichts zwischen ihnen wäre.

Aber führet uns diese anerkannte absolute Nothwendigkeit der Vorstellung des Raums nicht zum Kantianism zurück? Ist sie nicht, nach den von uns selbst aufgestellten Prinzipien, der Charakter, das Merkmahl der Ursprünglichkeit? Ist also nicht diese Vorstellung rein *a priori?* Ist sie nicht die bloße Form des äußern Sinnes?

Sie ist es nicht; denn sie ist abgeleitet worden aus dem Anschauen der Gegenstände. Wäre sie es, so müßte das Anschauen der Gegenstände aus ihr abgeleitet werden können. Wir schauen die Gegenstände an als neben einander befindlich, schauen sie an als durch Intervalle von einander getrennt. Dazu trägt unsre Vorstellung vom Raume nichts bei. Sie entsteht erst in uns durch die Vorstellung der Intervalle als eines leeren Raums. Sie

ist

ist also nicht a priori. Nur die **Nothwendigkeit**, die Vorstellung des Raums, als eines durch die Gegenstände ausgefüllten Continuums, **beizubehalten**, wenn wir uns auch den ganzen Raum, von Einer Gränze seiner Ausfüllung bis zu jeder andern, als ausgefüllt denken, **nur diese Nothwendigkeit ist ursprünglich.**

Aber, wendet die Kantische Philosophie ein, wenn die **Vorstellung des Raums** nicht *a priori* ist: woher dann die **apodiktische Gewißheit der geometrischen Grundsätze**, welche auf nichts beruht, wenn sie nicht auf der Ursprünglichkeit der Anschauung des leeren Raumes beruhen soll? Und diese Einwendung macht ihren **zweiten Beweis** aus.

Sonderbar, daß man versucht hat, der Kantischen Philosophie ihre Deduction der geometrischen Grundsätze aus dem, was sie eine Construction a priori nennt, wegzustreiten. Sie ist die offenbarste Wahrheit, die sich dem Menschen offenbaren kann. Willig erkennen wir sie dafür, und finden, — daß sie nichts gegen uns beweiset.

Die Vorstellung des leeren Raumes entsteht in **allen** Menschen aus dem vermeinten anschauen des Nichts zwischen den Gegenständen; sie ist also in **allen** Menschen **dieselbe**. Dieses vermeinte Anschauen ist das **einzige Empirische**

an ihr. Da sie nicht aus den Gegenständen entsteht, so können die zufälligen, nur empirisch erkennbaren Beschaffenheiten der Gegenstände nicht auf das entfernteste in sie sich mischen. Alle Menschen können in dem leeren Raume sich Anschauungen verschaffen, ohne irgend eine an den Gegenständen gemachte Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; also wahre **Constructionen** *a priori*, obgleich die Vorstellung des leeren Raumes selbst nicht a priori ist. So wie sie durch eine absolute Nothwendigkeit die Vorstellung des leeren Raumes beibehalten müssen, wenn schon die sie erzeugende vermeinte Anschauung eines Nichts berichtigt ist: so bindet sie auch eine **absolute Nothwendigkeit** an diese **Constructionen**; und in dieser allgemeinen Nothwendigkeit liegt der Grund der Allgemeingültigkeit, der **apodiktischen Gewißheit der geometrischen Grundsätze**, welche nichts, als diese Constructionen, aussagen, so wie durch die nehmliche allgemeine Nothwendigkeit die Allgemeingültigkeit der Urausspräche des Menschenverstandes begründet ist.

Das **Resultat** von allem bisherigen — Sobald man uns die vorgelegte **Entstehung** der Vorstellung vom Raum als **richtig** zugiebt: sobald muß man auch zugeben, daß die **Gegenstände** wirklich neben einander sind; daß sie

nicht

nicht darum neben einander von uns angeschaut werden, weil der Raum die ursprüngliche Form unserer Anschauung von ihnen ist; daß wir dagegen die Vorstellung des leeren Raumes durch die Art ihres Nebeneinanderseins bekommen, welche eine vermeinte Anschauung des Nichts zwischen ihnen erzeugt. Findet man die angegebene Entstehung nur **eben so wahrscheinlich**, als die Kantische Ursprünglichkeit: so muß man das Nebeneinandersein der Gegenstände an sich doch **eben so wahrscheinlich** finden, als ihr Nichtnebeneinandersein. Und dieses Nichtnebeneinandersein **bewiesen** zu haben, darf niemand sich schmeicheln, so lang er nicht die **Unmöglichkeit** der hier angenommenen Entstehung bewiesen hat. Hätte er aber diese auch bewiesen: so würde er doch nimmermehr beweisen können, daß unsere Vorstellungen a priori mit der Beschaffenheit der Gegenstände an sich schlechterdings nicht **zusammentreffen** könnten.

Gesetzt, die Kantische Schule stünde von der Behauptung der Ursprünglichkeit der Vorstellung vom Raum ab: so würde dadurch für unsere von ihr widersprochenen Erkenntnisse von **übersinnlichen** Gegenständen noch nichts gewonnen sein, wenn sie auf ihrer Behauptung der **Ursprünglichkeit der Vorstellung von der Zeit** bestünde.

Wäre die Zeit nur die Form unsers innern Sinnes, der es einzig zuzuschreiben wäre, daß die äusern Gegenstände und wir selbst uns in der Zeit erscheinen; wären die Gegenstände an sich nicht in der Zeit: so würden wir von den sinnlichen Gegenständen nie mit Sicherheit auf übersinnliche schliessen können; denn alle unsre Schlüsse beruhen auf unsern Grundsätzen von Substanzialität und Causalität; und die Gültigkeit dieser Grundsätze in Absicht auf die Gegenstände an sich hängt von der Existenz dieser Gegenstände in der Zeit ab, welche von Kant geradezu geläugnet wird. Wir müssen also unsre Aufmerksamkeit bei den Kantischen Beweisen für die Ursprünglichkeit der Vorstellung der Zeit verdoppeln.

Es sind die nehmlichen zwei Beweise, mit welchen wir schon bei der Lehre vom Raum bekannt geworden sind; wir werden aber bei dem ersten hier mehr zu bedenken finden, als wir dort fanden.

Er ist dieser: Die Vorstellung der Zeit muß a priori sein, weil sie nicht durch Abstraction bei der Betrachtung der Gegenstände hervorgebracht sein kann.

Daß sie das nicht sein könne, kann wohl nicht geläugnet werden, wenn man zugiebt, daß Kant unsre Vorstellung von einer leeren und

einer

einer unendlichen Zeit so richtig dargestellt habe, als die vom leeren Raume; aber schwehrlich kann man das zugeben. Wir wollen indessen das, was dagegen zu erinnern sein mag, für jetzt noch zur Seite liegen lassen, und bloß überlegen, ob wir uns denken können, daß die Gegenstände, die wir als in der Zeit befindlich anschauen, uns nur so erscheinen, nicht wirklich in ihr befindlich sein könnten.

Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß die Gegenstände, welche von uns so angeschaut werden, nicht nur die äusern sind (zu welchen auch unser Körper gezählt werden muß), die bei der Untersuchung über den Raum allein in Betrachtung kamen, sondern auch innere Gegenstände (die geistigen Veränderungen in uns). — Machen wir von diesen den Anfang.

Sind die innern Gegenstände unsrer Anschauung an sich nicht in der Zeit? das heist, succedirt sich dasjenige, was wir in uns als succedirend anschauen, nicht wirklich? oder, mit andern Worten, ist dasjenige, was wir als Veränderungen in uns anschauen, keine Veränderung, sondern etwas sich immer gleich bleibendes?

Kant sagt selbst*), daß er von einsehenden Männern einstimmig vernommen habe, daß man

*) Crit. der reinen Vern. S. 36. f.

diese Veränderungen, daß man einen Wechsel unsrer Vorstellungen unmöglich läugnen könne. Er besteht aber darauf, „daß wir nur darum glauben, unsre Vorstellungen folgten einander, weil wir uns ihrer, als in einer Zeitfolge seiend, das ist, nach der Form des innern Sinnes, bewußt seien; und daß, wenn wir uns selbst, oder wenn ein andres Wesen uns ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, daß dann eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben würden, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme." — Aber wie ist das gemeint?

Doch wohl so, daß zwar die **Vorstellungen** — oder bestimmter, die **Gedanken**, **Gefühle**, und **Begierden** —, die wir in uns anschauen, **wirklich**, nur nicht **successiv**, nur nicht als **Veränderungen**, in uns seien?

Es ist aber nicht wohl einzusehen, wie von **unsern Gedanken** das **Successive** getrennt werden könne. Neunzehn Jahre arbeitete Kant an der Ausbildung seines Systems. Welch eine successive Reihe von Gedanken! Dieses System trat an die Stelle des oder der frühern, die er, auch successiv, sich bekannt, successiv zu den seinigen gemacht hatte. Und diese Veränderungen

gen sollten nicht wirklich in ihm vorgegangen sein? Ein nichtsinnlicher Geist, der sie beobachtet hätte, sollte sie nicht als in der Zeit entstanden, nicht als Veränderungen, haben anschauen können? Auch in dem, der vom Baumgartenschen System zum Kantischen, von diesem zum Fichte'schen, und von diesem zur Philosophie des Menschenverstandes übergienge, waltete keine Veränderung vor? Unmöglich, wenn das, was er für seine Gedanken erkennt, wirklich seine Gedanken sind.

Nicht anders ist es mit den **Begierden** — unter welchen wir hier jede Bestimmung des Begehrungsvermögens, nicht nur die nach den Gefühlen der Lust und Unlust, sondern auch die nach den Aussprüchen der Vernunft, verstehen —. So gewiß in dem Menschen nicht immer die nehmlichen Maximen, nicht immer die nehmlichen Gesinnungen vorhanden sind; so gewiß Bekehrung, Besserung, Rückfall, Verschlimmerung in ihm Statt hat: so gewiß sind die Bestimmungen seines Begehrungsvermögens auch **Veränderungen** in ihm. Der allwissende Richter mag ihn nicht nach der Succession in seinen Maximen und Gesinnungen, nicht nach seinem moralischen Zustand in einem gewissen Zeitpunkt, **beurtheilen**: aber der allwissende Richter **schaut** sie gewiß, so wie der Mensch

selbst, als successiv an, wenn sie wirklich in dem Menschen sind.

Eben so verhält sichs mit den Gefühlen. Wozu weiter ausführen, was sich von selbst aufdringt?

Aber wenn wir auch ohne Einwendung zugäben, daß unsre Gedanken, Begierden, und Gefühle nicht successiv in uns seien, so müßten sie ja doch zugleich in uns sein. Heist denn aber: Sie sind zugleich, etwas anders, als: Sie sind in der nehmlichen Zeit? Oder sollten wir annehmen, sie seien in uns, nicht successiv und doch auch nicht zugleich? Wäre das nicht eine Annahme, die des Menschenverstandes spottete, und deren der Menschenverstand hinwider spotten würde? die er nicht nur nie anerkennen, sondern die er nicht einmahl je einer Ueberlegung würdigen würde?

Oder sollen etwa die Gedanken, Begierden, Gefühle **an sich** etwas **ganz anders** sein, als sie in unsrer innern Anschauung sind? keine Gedanken, keine Begierden, keine Gefühle? — Nimmermehr kann das der Menschenverstand zugeben. Aber wenn er es auch zugäbe: so würde man doch hoffentlich ihm zugeben, daß dieses unbekannte Etwas ein **Mannichfaltiges** sei; und so träte die vorige Frage abermahls ein:

ein: Muß dieses Mannichfaltige nicht zugleich sein, wenn es nicht successiv sein soll?

Gehen wir jetzt auf die äusern Gegenstände über.

Nach Kant schauen wir sie **in der Zeit** bloß darum an, weil das die **Form unsers innern Sinnes** ist, d. h. weil jeder äusere Gegenstand dadurch, daß er uns afficirt, eine **Veränderung in uns** erzeugt, die wir nicht anders, als **in der Zeit** anschauen können. Dürfen wir nun nicht einmahl behaupten, es seien **Veränderungen**, es seien successive Vorstellungen **in uns**: so dürfen wir noch weniger behaupten, die **Gegenstände an sich** seien in der Zeit. Sie **erscheinen** uns nur in der Zeit, indem wir die **Form des innern Sinnes**, in welcher wir die in uns von ihnen verursachten Veränderungen anschauen, **auf sie übertragen.**

Es ist in der That schwehr zu begreifen, wie Kant den Gegenständen der äusern Anschauung, als Gegenständen an sich ein Dasein in der Zeit absprechen konnte. Das unbekannte Etwas, welches der Erscheinung der **jetzt lebenden** Menschen zum Grunde liegt, muß das nicht **später** sein, als das unbekannte Etwas, welches der Erscheinung ihrer **Vorfahren** zum Grunde lag, und **früher**, als das unbekannte Etwas, welches der Erscheinung

ihrer noch ungebohrnen Nachkommen zum Grunde liegen wird? Das Noumenon, das in der Geschichte als Cäsar erscheint, muß das nicht früher da gewesen sein, als das Noumenon, das uns als Bonaparte erscheint? Und wenn denn ja alle diese Noumena nicht zu verschiedenen Zeiten da sind, müssen sie denn nicht in der nehmlichen Zeit, wenn sie nicht successiv da sind, müssen sie nicht zugleich da sein?

Sind die Gegenstände an sich nicht in der Zeit, so ist unser Glaube an Causalität die lächerlichste aller Schimären. Nicht genug, daß wir von dem regelmäßigen Vorhergehn auf das Folgen, als von der Ursache auf die Wirkung, nicht schliessen dürfen; es gieng so wenig etwas vorher, als etwas folgte. Nicht genug, daß ich nicht schliessen darf: Die Sonne scheint auf den Stein, und der Stein wird dann warm; also sind ihre Strahlen die Ursache seiner Wärme: — die Strahlen (oder das Noumenon, das ihrer Erscheinung zum Grunde liegt,) waren gar nicht früher, als der Stein erwärmt wurde. Nicht genug, daß der Arzt irren kann, wenn er eine zu reichliche Mahlzeit für die Ursache einer Indigestion hält; die Mahlzeit war gar nicht früher, als die Indigestion. — Und wenn das Causalitätsgesetz seine Gültigkeit verlohre,

lehre, dürften wir dann noch von den Erscheinungen auf Noumena schliessen, die ihnen zum Grunde liegen müßten?

Müßte Kant zugeben, daß die Gegenstände an sich den **Raum erfüllten**: so wäre noch unbegreiflicher, wie ein Zugleich- und Nacheinandersein, oder eine Existenz an sich in der Zeit, ihnen abgesprochen werden könnte. Das Zugleichsein der neben einander existirenden Objecte verstünde sich von selbst; aber eben so wenig wäre das Nacheinandersein zu bezweifeln. Die Burg muß doch früher gewesen sein, als ihre Ruinen; der Same früher in der Erde, als die Frucht aus ihm hervorgieng. Wenn es ausgemacht wäre, daß der **nehmliche Raum** von mehreren Gegenständen, als er fassen könnte, wäre erfüllt gewesen: so müßte er doch von den einen früher, von den andern später erfüllt gewesen sein. Aber wenn die äusern Gegenstände an sich einen Raum erfüllten, und doch nicht in der Zeit sein sollten: so könnte ja keine Succession, also auch keine Veränderung von irgend einer Art, an ihnen Statt finden.

Der Menschenverstand entscheidet also: Die **Gegenstände auser mir sind an sich in der Zeit**, so wie die **Veränderungen in mir**, und so wie die **innern Veränderungen** derjenigen

Gegenstände auser mir, die vernünftige Wesen sind, wie ich.

„Aber wie, wenn unsre Vorstellung von der Zeit aus den Gegenständen nicht entstehen kann? muß sie dann nicht die bloße Form des innern Sinnes sein?"

Keineswegs; denn der Menschenverstand hat unwiderruflich entschieden, daß die äusern Gegenstände, so wie die innern Veränderungen, in der Zeit sein müssen. Die Entstehung unsrer Vorstellung von der Zeit mag also unerklärbar sein, sie mag auch auf einer ursprünglichen Anschauung beruhen: immer müssen die Gegenstände an sich in der Zeit sein, von der wir die Vorstellung haben, und sollten wir zu einer prästabilirten Harmonie zwischen ihnen und unserer ursprünglichen Vorstellung unsre Zuflucht nehmen müssen.

Aber so weit sind wir noch nicht gebracht. Wir können die Entstehung dieser Vorstellung so leicht, so natürlich angeben, daß uns an ihrer Wahrheit kaum ein Zweifel übrig bleiben kann.

Kant hat Recht, sie kann nicht durch **Abstraction bei Betrachtung der Gegenstände** entstehen; aber sie kann entstehen durch die **Abstraction von den Gegenständen.** Und dazu gelangen wir also:

Alle

Alle Gegenstände, sie mögen einen Raum erfüllen oder nicht, schauen wir an, als zugleich oder nach einander seiend. Indem wir dieses Zugleich- oder Nacheinandersein festhalten, und von allem andern wegsehen, entsteht in uns die **Vorstellung der Zeit.** Nehmen wir in sie auf die Vorstellung von Gegenständen, ohne uns um deren Beschaffenheit zu bekümmern; so wird sie die Vorstellung einer erfüllten Zeit: lassen wir aus ihr die Vorstellung von Gegenständen ganz weg; so wird sie die Vorstellung einer leeren Zeit. Daß wir es bei bei dem Geschäfte des Abstrahirens in unsrer Gewalt haben, Theile der Vorstellung, von der wir abstrahiren, nach Gefallen beizubehalten oder wegzulassen, das ist ja doch keinem Zweifel ausgesetzt.

Daß unsre Vorstellung der Zeit nicht so entstehe, wie die des Raums, daß sie nicht ursprünglich sei, wenn auch die des Raums ursprünglich wäre, das zeigt sich durch die grosse Verschiedenheit zwischen der Vorstellung einer leeren Zeit, und zwischen der Vorstellung eines leeren Raums. Einen leeren Raum können wir uns ohne alle Schwiehrigkeit, und ohne alle erkünstelten und erkünstelnden Hülfsmittel denken; aber nicht so eine leere Zeit. Wegdenken können wir die Gegenstände leicht;

aber

aber wir finden viel mehr Anstoß, uns eine Zeit zu denken, in welcher **nichts zugleich und nichts nacheinander** ist, als einen Raum, den **nichts ausfüllt.** Und wenn wir uns genau beobachten: so entdecken wir, daß wir immer — wenn wir **nicht bloß die Gegenstände wegdenken,** sondern **die leere Zeit selbst denken** wollen — daß wir immer uns dabei wenigstens **Ein Wesen** denken, in welchem innere Veränderungen vorhanden seien. Wir können uns denken eine Zeit **vor der Welt,** können uns denken eine Vernichtung der Welt, und **nicht augenblicklich** nach dieser eine neue Schöpfung, zwischen jener und dieser also eine **leere Zeit:** aber wir können diesen Gedanken nicht festhalten, ohne uns — wenn wir es uns gleich nicht deutlich bewußt werden, auser insofern wir uns sorgfältig beobachten — **wenigstens Ein Wesen hinzuzudenken,** für welches die Zeit **an Gegenständen auser ihm** leer sei, ein Wesen also, welches die Zeit selbst **erfülle,** die auser ihm leer ist, und welches die Dauer der leeren Zeit, nach dem, **was in ihm vorgeht,** schätzen könne. Daher begreift sich auch, warum wir nicht so **genöthigt** sind, uns eine **unendliche Zeit** zu denken, wie einen unendlichen Raum. Wir können uns ein **Ende aller Dinge** denken, **nach welchem keine Zeit mehr sein wird.**

Wir

Wir denken uns eine unendliche Zeit, in welcher ohne Aufhören Gegenstände sein werden; aber wir denken sie uns nicht aus einer Nothwendigkeit, eine unendliche Zeit zu denken, sondern aus ganz andern Gründen.

Daß wir uns das Zugleichsein unendlich vieler Gegenstände nicht als eine unendliche Zeit, sondern, bildlich, als Einen Punkt der ins Unendliche fortgezogenen Zeitlinie denken, hat seinen Grund in dem Bewußtsein, daß wir alles, was wir zugleich denken, in Einem Momente denken.

Daß wir uns die Zeit nicht als ein Aggregat von Zeittheilchen, sondern als ein Continuum denken, das wir nur in Theile zerlegen, kommt daher, daß wir bei der Vorstellung der Zeit die Gegenstände wegdenken, welche allein Abtheilungen in die Zeit bringen durch ihre von uns angeschaute Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit. Denken wir sie weg, so bleibt uns nichts, als etwas Einfaches, das ohne ein Hinzukommen von Gegenständen sich gar nicht theilen liesse, geschweige, daß es sich so theilen lassen sollte, wie der leere Raum.

Das führt uns zu dem zweiten Kantischen Beweise für die Ursprünglichkeit der Vorstellung der Zeit. Ein Beweis, den wir viel schwä-

cher finden werden, als den für die Ursprünglichkeit des Raums aus der apodiktischen Gewißheit der geometrischen Grundsätze hergenommenen.

Die Gewißheit dieser beruhet, nach Kant, darauf, daß sie aus bloßen Anschauungen des leeren Raumes a priori entstehen. Der Beweis für die Ursprünglichkeit der Anschauung der Zeit würde also eben so viele Stärke haben, wenn die Grundsätze der **Arithmetik** und der **reinen Mechanik** gleichfalls aus **Anschauungen der leeren Zeit** entstünden. Aber auf keine Weise kann das behauptet werden.

Schon unsre **Anschauung** der leeren Zeit ist von der des leeren Raumes sehr verschieden. Sie ist keine Sinnenvorstellung; sie ist nichts, als das Wegdenken der die Zeit erfüllenden Gegenstände. Freilich machen wir uns von ihr eine Sinnenvorstellung, wenn wir sie als eine ins Unendliche fortgezogene **Linie** von Einer Dimension denken; aber indem wir sie so denken, sind wir uns sehr wohl bewußt, daß sie keine solche Linie ist. Daher nennet auch Kant diese Anschauung eine **symbolische**. Eine symbolische Anschauung ist aber in der That keine Anschauung; sie ist nur das Symbol einer Anschauung. Sie drückt nur aus, daß wir uns das abstrahirte Successive an den Gegenstän-

den

den als ein **Continuum**, alles Gleichzeitige aber als **Ein Moment** denken.

Dann beruhen auch die **Grundsätze der Arithmetik** keineswegs auf **Anschauungen** der leeren Zeit. Daß das **Zählen** in der **Zeit** durch successive Hinzusetzung der Einheiten geschieht, setzt keine **Anschauung** der leeren Zeit voraus, sondern nur ein Hinwegsehen von allem übrigen auser den Einheiten, welche dabei keineswegs als **Zeittheilchen** angeschaut werden. Daß wir die Einheiten durch **Zahlbegriffe** fixieren, geschieht noch weniger durch eine Anschauung der leeren Zeit. Der Verstand verfährt dabei, wie bei der Substituirung des Zeichens für das Bezeichnete überhaupt. Und auf die sämmtlichen **Lehrsätze** der Arithmetik hat die Anschauung der leeren Zeit nicht den entferntesten Einfluß. Sie gehen alle hervor aus den **Vergleichungen der Zahlbegriffe**; und ihre **apodiktische Gewißheit** beruhet einzig darauf, daß das nehmliche Facit herauskommen würde, wenn man an die Stelle der Zahlen die einzelnen Einheiten — etwa durch Punkte angedeutet — setzen wollte, die durch sie ausgedrückt worden.

Aber die **Grundsätze der reinen Mechanik**? — Ueber diese ist eine größere Ausführlichkeit nothwendig.

Es ist wohl nicht zu erklären, warum nicht Kant, statt eines **Theils** der Metaphysik der körperlichen Natur, die **ganze Metaphysik der körperlichen Natur**, so weit in ihr eigentliche Wissenschaft, d. h. **Mathematik**, ist, genannt habe. Gewiß ist es, daß, wenn nicht **in den übrigen Theilen** dieser Metaphysik, **vorzüglich** in der **Phoronomie**, die apodiktische Gewißheit der Grundsätze auf der ursprünglichen **Anschauung** der leeren Zeit beruht, sie auch nicht in der **reinen Mechanik** auf ihr beruhen könne.

Machen wir uns vor allem mit dem Inhalt dieser Metaphysik nach Kants eigenen Angaben*) bekannt.

Die Metaphysik der körperlichen Natur legt zum Grunde den Begriff **der Materie**, als des **Beweglichen im Raume**; und sie bestimmt durch die **Mathematik** die **Gesetze**, unter welchen die Bewegungen der Materie im Raume stehen.

Der **Begriff** der Materie ist ein an sich **empirischer** Begriff, aber ein **abstracter** Begriff, von welchem alles, was den einzelnen mate-

*) in der Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, Riga 1786.

materiellen Gegenständen angehört, abgesondert, in welchen nichts aufgenommen ist, als die Beweglichkeit dessen, was einen Raum erfüllt.*) Die Gesetze der Bewegungen der Materie müssen bestimmt werden durch die **Mathematik**, so, daß auf keine Gesetze Rücksicht genommen wird, welche einzig durch die Erfahrung an einzelnen Gegenständen, z. B. in der Chemie, (S. V. und X.) beobachtet werden. Die Gesetze der Bewegung der Materie sind also **mathematische Grundsätze**, welche auf der ursprünglichen Anschauung von Raum und Zeit beruhen, insofern im Raum eine bewegliche Materie, der Erfahrung zufolge, gedacht wird. Diese Grundsätze haben, unter der Voraussetzung der beweglichen Materie, apodiktische Gewißheit, weil sie mathematische Grundsätze sind.

Die Metaphysik der körperlichen Natur, von welcher Kant die Anfangsgründe geliefert hat, ist unter **vier Hauptstücke** zu bringen, „deren **erstes** die Bewegung als ein reines „Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet, „und **Phoronomie** genannt werden kann, das „**zweite** sie als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich „bewe-

*) S. XII.

„bewegenden Kraft, in Erwägung zieht, und „daher Dynamik heist, das dritte die Materie „mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewe„gung gegen einander in Relation betrachtet, „und unter dem Namen **Mechanik** vorkommt, „das **vierte** aber ihre Bewegung oder Ruhe „bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder „Modalität, mithin als Erscheinung äuserer „Sinne, bestimmt, und **Phänomenologie** ge„nannt wird.*)"

Aus diesem Kantischen Grundrisse der Metaphysik der körperlichen Natur ergiebt sich nun wohl deutlich genug, wie Kant durch seine Prinzipien auf die Behauptung geleitet wurde, daß die reine Mechanik, oder vielmehr die ganze Metaphysik der Naturwissenschaft, auf der ursprünglichen Form des innern Sinnes beruhe. Diese ganze Wissenschaft beschäftiget sich mit dem **Beweglichen**; und die Bewegung eines Dings ist die Veränderung der äusern Verhältnisse desselben zum Raume**). Die Veränderung der äusern Verhältnisse muß **successiv** geschehen. Der Begriff der Bewegung entsteht also, nach Kant, uns dadurch, daß wir von den äusern Gegenständen in der Form unsers innern Sinnes afficirt werden. Allein es wäre unnöthig,

*) S. XX. f. **) S. 5.

nöthig, hier zu wiederhohlen, daß wir hinlänglich berechtigt sind, gegen ihn zu behaupten, daß wir nur darum successive Veränderungen an den äusern Gegenständen anschauen, weil in diesen Gegenständen an sich successive Veränderungen vorhanden sind.

Sollten wir also durch die Metaphysik der Naturwissenschaft widerlegt werden: so könnte das nur durch die apodiktische Gewißheit der mathematischen Grundsätze in derselben geschehen. Allein diese Grundsätze müssen entweder geometrische oder arithmetische sein. Die geometrischen erhalten aber ihre apodiktische Gewißheit nicht durch die ursprüngliche Form des innern Sinnes, wie Kant selbst nicht behauptet; und die arithmetischen erhalten sie gleichfalls nicht durch die Ursprünglichkeit dieser Form, wie von uns gezeigt worden ist. Es ist also klar, daß wir durch diese Grundsätze nicht widerlegt werden können, und daher zur Rettung der von uns angenommenen Entstehung der Vorstellung von der Zeit gar nicht nöthig haben, auf sie uns weiter einzulassen.

Wir enthalten uns also, da in diesem Werke auf die Metaphysik der körperlichen Natur ohnehin nicht weiter Rücksicht genommen werden soll, als die allgemeine Metaphysik es nöthig macht, aller speziellen Bemerkungen über

die Kantische Naturwissenschaft, wiewohl einige doch wohl Aufmerksamkeit verdienen möchten; und begnügen uns mit der allgemeinen, daß die apodiktische Gewißheit der Gesetze der Naturwissenschaft nicht auf den mathematischen, sondern auf den in diese Wissenschaft aufgenommenen metaphysischen Grundsätzen beruht, welche ursprüngliche Aussprüche des Menschenverstandes sind *). Diese begründen nehmlich die zuverlässige Anwendbarkeit der — an sich allerdings untrüglichen — mathematischen Grundsätze, welche auserdem nur durch Erfahrungen begründet werden kann. Diese Behauptung, welche freilich gewagt scheinen kann, überlassen wir der Prüfung uneingenommener Selbstdenker; einige Bestätigung dürfte sie im zweiten Theile, des gegenwärtigen Werkes gelegentlich erhalten.

Durch

*) So begründet, nach Kants eigener Erklärung (S. 116. 119.), der metaphysische Grundsatz, daß keine Substanz [weder entstehe (?) noch] vergehe, den 2. Lehrsatz seiner reinen Mechanik: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe; und der metaphysische Grundsatz, daß alle Veränderung eine Ursache habe, den 3. Lehrsatz: alle Veränderung der Materie hat eine äusere Ursache.

Durch diese Rechtfertigung der von uns angenommenen Entstehung der Vorstellung von Raum und Zeit glauben wir uns um die Geometrie und Arithmetik nicht wenig verdient gemacht zu haben: da diese ehrwürdigen Wissenschaften nichts als eine Summe systematisch geordneter **Täuschungen** sein würden, wenn die Gegenstände an sich weder im Raum noch in der Zeit befindlich wären; oder wenigstens nur ein **künstliches Spiel**, durch welches ausgemacht würde, wie es sich mit den Gegenständen an sich verhalten müßte, wenn sie wären, — wo sie nicht sind, im Raum und in der Zeit; aber freilich auch ein **traurig nothwendiges Spiel**, da die Täuschung, deren Spielwerk wir wären, tyrannisch genug wäre, uns die Erfindung dieses Spiels nothwendig zu machen, um nur mit den Täuschungen, die wir wohl dafür erkennen, nicht aber ihrer los werden, und noch weniger die uns unerkennbare Wahrheit an ihre Stelle setzen könnten, uns zurecht zu finden.

Fünftes Kapitel.

Kantische Lehre von den Kategorieen.

Nicht nur Anschauungsformen a priori, sondern auch ursprüngliche Denkformen behauptet Kant. Diese sind nach ihm die Formen a priori aller Urtheile. In diesen Formen liegen gewisse Begriffe a priori, aus welchen, sobald der Verstand von einer äusern Anschauung afficirt wird, Begriffe von den äusern Gegenständen gebildet werden, aus denen dann alle übrigen Begriffe von diesen Gegenständen abzuleiten sind, Begriffe also, denen der Name, Kategorieen, zukommt.

Die Kantische Lehre von den Kategorieen ist der glänzendeste Theil der Kritik der reinen Vernunft. Sie ist von Kant mit einem Scharfsinn behandelt worden, den man fast verschwenderisch nennen möchte. Aber freilich gründet er auch auf diese Lehre — ohne welche sogar seine Lehre von Raum und Zeit von selbst zusammen-

stürzen

stürzen würde — seine ganze Verwerfung aller theoretischen Gewißheit von übersinnlichen Gegenständen.

Der Vortrag dieser Lehre aber ist ihm gerade am wenigsten geglückt*). Ihre Abhandlung ist der dunkelste Theil der Critik der reinen Vernunft, da er, seiner Wichtigkeit wegen, der deutlichste sein sollte. Wer nicht durch eigenes Nachdenken sich diese Lehre schon aus der Vernunftkritik und den Prolegomenen aufgehellet hat, muß, um sie durch Kants Anleitung durchschauen zu können, die Vorrede zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft S. XV. ff. N. und die Vorrede zur Critik der Urtheilskraft S. LV. N. zu Rathe ziehn.

Vielleicht wird sie etwas klärer in folgender Darlegung, welche die Kantische Vorstellungsart nicht nur mehr zu entwickeln, sondern auch mehr zu begründen versucht, als von Kant selbst geschehen ist.

Unsre Urtheile, durch welche wir einen Gegenstand (der auch ein Begriff sein kann), unter einen Begriff, welcher auser diesem Gegen-

*) Wenigstens in der ersten Ausgabe der Crit. der r. Vern., und selbst in den Prolegom. zu jeder künft. Metaph.

stande noch mehrere Gegenstände unter sich begreift, subsumiren, und aussprechen, ob das Subject unter diesem Begriffe enthalten sei oder nicht*), drücken wir aus in Sätzen. Diese Sätze können nichts anders enthalten, als 1. das Subject (den Gegenstand, über welchen geurtheilt wird), 2. das Prädicat (den Begriff, unter welchen der Gegenstand subsumirt wird), 3. das Verhältniß des Subjects zu dem Prädicat (ob das Prädicat dem Subject bedingt oder unbedingt zu- oder abgesprochen werde), 4. das Verhältniß der Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats zu unserm Bewußtsein (ob die Verbindung oder Trennung uns gewiß oder zweifelhaft sei). So ist z. B. in dem Satze: der Mensch ist sterblich, der Mensch das Subject; der Begriff, sterblich, das Prädicat; dieses wird dem Subject unbedingt zugesprochen (Verhältniß des

*) Andere Urtheile, durch welche ein Gegenstand für wirklich oder nichtwirklich erklärt, oder durch welche zwei oder mehrere Gegenstände nach ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit so beurtheilt werden, daß ihnen die Verschiedenheit abgesprochen wird, (z. B. Titius ist nicht Caius, ein Accidens ist keine Substanz,) kommen also hier so wenig als die identischen Urtheile in Betracht.

des Subjects zu dem Prädicate), und es wird erklärt, daß wir gewiß seien, es komme ihm unbedingt zu (Verhältniß der Verbindung des Subjects und Prädicats zu unserm Bewußtsein.)

Jedes Urtheil hat also nicht weniger, und kann nicht mehr haben, als vier Formen, welche wir nennen können die Formen 1. der Quantität, 2. der Qualität, 3. der Relation, 4. der Modalität.

In jeder dieser Formen finden drei Verschiedenheiten Statt, nicht mehr und nicht weniger. Hieraus ergeben sich zwölf Formen der Urtheile unter vier Klassen.

Die Materie unserer Urtheile muß uns auf irgend eine Weise gegeben sein; wir müssen z. B. die Begriffe, Mensch, und, sterblich, schon haben, wenn wir jenen unter diesen subsumiren sollen: aber die Form geben wir unsern Urtheilen offenbar selbst; die Formen unserer Urtheile sind also Formen *a priori*.

Jede der zwölf Formen unsrer Urtheile setzt schon einen Begriff voraus, ohne welchen sie nicht Statt finden könnte. Sind nun die zwölf Formen unsrer Urtheile ursprüngliche Formen: so sind unstreitig die zwölf Begriffe, welche ihnen zum Grunde liegen, ursprüngliche Begriffe.

Betrachten wir diese ursprünglichen Begriffe genauer: so finden wir, daß der dritte in jeder Klasse aus den zwei ersten derselben Klasse entspringt. Er entspringt nehmlich aus der **Vereinigung einer Bedingung** (welche der erste Begriff enthält) **mit einem Bedingten** (welches der zweite Begriff enthält).

Diese ursprünglichen Begriffe erhalten nun eigene **Bestimmungen durch die Form der äussern Anschauung** (Raum). Mit diesen Bestimmungen tragen wir unsre ursprünglichen Begriffe auf jeden äusern Gegenstand **über**, das heist, wir schreiben dem Gegenstande selbst zu, was in unsern ursprünglichen Begriffen liegt. Und das sind nun die Begriffe a priori, aus welchen alle unsere Begriffe von Gegenständen entstehn.

Dieß alles wird deutlich werden, sobald wir die Formen unsrer Urtheile, und die in ihnen liegenden Begriffe, nach ihren verschiedenen Klassen, **einzeln** betrachten.

Der **Quantität** nach sind unsere Urtheile **einzelne, besondere**, oder **allgemeine**. Sie sind es darum, weil auf das Subject entweder der Begriff der **Einheit**, oder der der **Vielheit**, oder der der **Allheit** übergetragen wird. Diese drei Begriffe sind also Begriffe a priori. Der Begriff der Allheit entspringt aus der

Ver-

Verbindung der beiden ersten, oder dadurch, daß ich das Subject betrachte als eine **Vielheit** (das Bedingte, welches als Allheit betrachtet wird), welche eine **Einheit** ausmacht (die Bedingung, unter welcher allein die Vielheit als eine Allheit betrachtet werden kann).

Schauen wir **äusere Gegenstände** an: so tragen wir diese Begriffe mit eigenen Bestimmungen, welche sie durch die Anschauung erhalten, auf sie über. Uns ist ein Gegenstand Einer, wenn er aus einer Vielheit von Theilen besteht, welche zusammen eine Allheit ausmachen. Wir tragen diese Begriffe auf ihn über, insofern er uns durch den äusern Sinn als einen **Raum einnehmend** afficirt.

Wie können wir aber diese Begriffe, in welchen ursprünglich nichts vom Raume enthalten ist, auf das Einnehmen eines Raumes übertragen? Also. In dem Begriffe der **Vielheit** liegt die Vorstellung **mehrerer Zeitmomente**, die dazu erfordert werden, um das Viele successiv zu betrachten, auf seine Einerleiheit oder Verschiedenheit zu reflectiren, und es für eine Vielheit oder, wegen der in ihr wahrgenommenen Einheit, für eine Allheit zu erklären. So wie ein Gegenstand unsern äusern Sinn afficirt, afficirt er zugleich unsern innern. Wir durchlaufen die Theile des Gegenstandes successiv,

siv, darum erklären wir sie für eine Vielheit; bemerken die Einerleiheit in ihnen bei ihrer Verschiedenheit, und erklären sie daher für eine Allheit. Da nun unsre ursprünglichen Begriffe, Einheit, Vielheit, Allheit, eine Zeitbestimmung enthalten; und da die Uebertragung des Begriffes, Vielheit, auf die einen Raum einnehmenden Gegenstände die nehmliche Zeitbestimmung enthält: so sind die äusern Gegenstände den ursprünglichen Verstandesbegriffen, Einheit, Vielheit, Allheit, insofern gleichartig; und diese Begriffe dienen uns zu Schemen, welche die Einbildungskraft auf ähnliche Weise producirt und fixiert, wie sie die Schemen (Bilder) der empirisch erkannten Objecte (z. B. Hund, Thier,) producirt und fixiert.

Der Qualität nach sind unsre Urtheile **bejahende, verneinende,** oder **unendliche.** Sie bekommen diese Formen durch die Bemerkung der **Uebereinstimmung** oder des **Widerstreits** zwischen dem Subject und dem Prädicat, welcher Bemerkung zufolge dem Subject das Prädicat entweder zugesprochen oder abgesprochen wird. Wird es dem Subject zugesprochen, so wird das Subject dadurch für etwas **Reales** erklärt. Wird es ihm abgesprochen, so wird das Subject in Absicht auf dieses Prädicat für etwas **Nichtreales** erklärt. Wird dem Subject

ein

ein Prädicat zugesprochen, in welchem eine Negation liegt, so daß eben durch dieses Zusprechen ein anderes Prädicat ihm abgesprochen wird (z. B. die Seele ist unsterblich, wodurch ihr das Prädicat, sterblich, abgesprochen wird): so wird zwar dem Subjecte Realität, aber eingeschränkte Realität, beigelegt. Der Begriff einer eingeschränkten Realität (Limitation) entspringt aber aus der Verbindung der Begriffe, Realität (als der Bedingung), und, Negation (als des Bedingten).

Schauen wir äusere Gegenstände an, so tragen wir diese Begriffe auf sie über. Uns ist ein Gegenstand ein realer Gegenstand, wenn er einen Raum erfüllt; und dieß erkennen wir daraus, daß seine Anschauung eine Empfindung in uns bewirkt. Vollkommene Realität würden wir demjenigen Gegenstande beilegen, dessen Anschauung die höchste mögliche Empfindung in uns bewirkte. Erkennen wir also, daß die Empfindung, die seine Anschauung in uns bewirkt, nicht die höchste mögliche sei, daß sie nur ein Grad von Empfindung sei, über welchen ein höherer möglich ist: so urtheilen wir, daß seine Realität eine limitirte sei.

Was hat aber die Erfüllung des Raums gemein mit dem Begriffe der Realität? Die Empfindung in Einem Zeitmomente. Wir

erken-

erkennen in der affirmativen Form der Urtheile einen Gegenstand für real, nicht successiv, wie wir ihn in der Form der Allgemeinheit für eine Allheit erkennen, sondern auf Einmahl, dadurch, daß wir finden, ein Prädicat sei ihm zuzusprechen. Eben so erkennen wir einen äusern Gegenstand in der Anschauung durch seine auf Einmahl empfundene Raumerfüllung für real, nicht successiv, wie wir ihn, bei Durchlaufung des Raums, den er einnimmt, für ein Quantum erkennen. Und finden wir, daß die Empfindung, die seine Anschauung in uns bewirkt, nicht die höchste mögliche sei: so können wir seine Realität nicht für eine vollkommene, sondern müssen sie für eine eingeschränkte erkennen.

Der Relation nach sind die Urtheile kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv.

In den kategorischen Urtheilen wird das Prädicat als etwas betrachtet, das dem Subject inhärire, wenn das kategorische Urtheil affirmativ ist; oder als etwas, das ihm nicht inhärire, wenn das Urtheil negativ ist. Das Subject wird also immer betrachtet als etwas Subsistirendes, welchem Attribute inhäriren oder auch nicht inhäriren können. In dieser Form liegen also die Begriffe der Subsistenz und der Inhärenz.

Schauen wir einen äusern Gegenstand an, und bemerken Veränderungen an ihm: so betrach-

trachten wir ihn als das Subsistirende, oder als eine Substanz, und das, was an ihm wechselt, als das ihm Inhärirende, als Accidenzen dieser Substanz. Diese Begriffe sind also keine andern, als die, welche der Form der kategorischen Urtheile zum Grunde liegen; sind also Begriffe a priori.

Daß wir diese ursprünglichen Begriffe auf die äusern Gegenstände übertragen, kommt daher, daß sie eine **Zeitbestimmung** enthalten. Indem wir das Subject des Urtheils als etwas Subsistirendes, und das Prädicat als etwas, das dem Subject inhäriren oder auch nicht inhäriren könne, betrachten, betrachten wir auch das Subject als etwas, **das für sich bestehe und bleibe**, wenn auch seine Prädicate wechseln (die jetzt ihm inhärirenden nicht mehr ihm inhäriren, und andere dagegen ihm künftig inhäriren) sollten. Da nun eben diese Begriffe von **Beharrlichkeit** und **Veränderlichkeit** den äusern Gegenständen, jener dem Gegenstande selbst, als der **Substanz**, dieser dem, was an ihm wechselt, seinen **Accidenzien**, beigelegt werden: so sind die äusern Gegenstände jenen ursprünglichen Verstandesbegriffen insofern **gleichartig**.

In den **hypothetischen** Urtheilen werden zwei (oder mehrere) Sätze in einer solchen Ver-

bin-

bindung gedacht, daß die Wahrheit des ersten die Wahrheit des andern, oder die Falschheit des andern die Falschheit des ersten zur nothwendigen Folge habe. Hierinn liegt also der Begriff der Causalität.

Beobachte ich nun an den äusern Gegenständen aufeinander folgende Veränderungen, und finde ich, daß die folgende nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht die erste vorangegangen wäre: so trage ich den ursprünglichen Begriff der Causalität auf diese Veränderungen über, und erkläre die vorhergehende für die Ursache, und die folgende für die Wirkung.

Diese Uebertragung entsteht augenscheinlich daher, daß die Veränderungen der äusern Gegenstände dem ursprünglichen Verstandesbegriffe durch die Identität der Zeitbestimmung (eines nothwendig Vorhergehenden und Folgenden) gleichartig werden.

In den disjunctiven Urtheilen werden Einem Subjecte in (zwei oder) mehreren Sätzen mehrere Prädicate so beigelegt, daß affirmirt wird, Eines derselben müsse ihm zugesprochen werden, aber ohne zu bestimmen, welches. Diese Prädicate werden also gedacht als solche, die in einer Gemeinschaft stehen, indem sie sämmtlich dem nehmlichen Subjecte beigelegt werden können; aber auch als solche, die in Wechselwirkung

kung stehen, indem dasjenige Prädicat, welches dem Subjecte zugesprochen werden muß, verursacht, daß alle übrigen ihm abgesprochen werden müssen, und dagegen auch jedes Prädicat, welches ihm abgesprochen wird, verursacht, daß eines der übrigen ihm zugesprochen werden muß, und die sämmtlichen Prädicate auser Einem, die ihm abgesprochen werden müssen, verursachen, daß dieses Eine ihm zugesprochen werden muß.*)

Bemerken wir nun an mehreren äusern Gegenständen Veränderungen von solcher Art, daß wir die Veränderungen des ersten den Kräften des zweiten und dritten, die des zweiten den Kräften des ersten und dritten, und die des dritten den Kräften des ersten und zweiten zuschreiben müssen: so tragen wir den Begriff a priori, welcher der Form der disjunctiven Urtheile zum Grunde liegt, auf diese äusern Gegenstände über, und urtheilen, daß sie in Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit einander stehen.

Die äusern Gegenstände sind nehmlich dem ursprünglichen Verstandesbegriff insofern gleichartig, daß ihre Veränderungen nach einer gewis-

*) Vergl. Crit. der r. Vern. S. 73. f.

wissen Regel zugleich sind, so wie die Prädicate in den disjunctiven Urtheilen Einem Subjecte nach einer gewissen Regel zugleich beigelegt werden.

Von den drei Begriffen in den drei Formen der Relation enthält der erste (Substanzialität) die **Bedingung**, und der zweite (Causalität) das **Bedingte**, aus deren **Vereinigung** der dritte (Wechselwirkung) entsteht.

Jede Veränderung an einer Substanz wird nehmlich, als **Wirkung**, einer **Substanz**, als der **Ursache** der Wirkung, zugeschrieben; und dasjenige in der Substanz, wodurch sie die Wirkung hervorbringt, nennet man **Kraft**. Die **Substanz** ist also durch ihre Kraft die **Bedingung** der **Causalität** der Veränderungen, welche somit das **Bedingte** ist. **Verbinde** ich nun die Causalität mehrerer Substanzen durch ihre Kräfte, so entsteht mir dadurch der Begriff ihrer **Wechselwirkung**.

In den Formen der Relation wird diese Entstehung der dritten aus den beiden ersten dadurch sehr klar, daß wir die **disjunctiven** Urtheile in **hypothetische** und in **kategorische** auflösen können. Z. B. aus dem disjunctiven Urtheile: (der noch lebende) Caius ist entweder gesund oder krank, kann das **hypothetische** gemacht werden: Wenn Caius gesund ist, so ist

er

er nicht krank, und umgekehrt; wo also der Vordersatz jedesmahl die Ursache der Negation des Nachsatzes ist. Das nehmliche Urtheil läßt sich in **kategorische problematische** Urtheile auflösen: Caius kann gesund sein; Caius kann krank sein. In diesen Sätzen wird Caius als das **Subsistirende**, die Begriffe, gesund und krank, aber als das **Inhärirende** betrachtet. Die disjunctive Form entsteht also aus der kategorischen und hypothetischen vermittelst der Begriffe, **Substanzialität** und **Causalität**.

Der **Modalität** nach sind die Urtheile **problematisch**, oder **assertorisch**, oder **apodiktisch**. Diese Formen drücken aus das Verhältniß des Subjects und Prädicats zu meinem Bewußtsein.

Problematische Urtheile drücken aus, daß die **Erkenntniß**, die ich von dem Subject und dem Prädicat und dem Verhältnisse zwischen ihnen habe, **noch nicht zureiche**, zu entscheiden, ob das Prädicat dem Subjecte zuzusprechen oder abzusprechen sei; daß noch eine **Erkenntniß hinzukommen** müsse, wenn ich darüber solle entscheiden können. Wenn ich aus den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen kategorische mache, sind sie alle problematisch; ich kann dem Subjecte das Prädicat nicht eher beilegen, als bis ich weiß, bei den hypothetischen Urthei-

len, daß die Bedingung wirklich vorhanden sei, oder bei den disjunctiven, daß die übrigen Prädicate dem Subject nicht beigelegt werden können. Der problematischen Form liegt also der ursprüngliche Begriff der **Möglichkeit** zum Grunde.

Assertorisch werden die Urtheile, sobald zu der **Erkenntniß** von dem Subject und dem Prädicat und ihrem Verhältnisse die zur Entscheidung nothwendige anderweitige **Erkenntniß hinzugekommen ist.** In dieser Form liegt also der ursprüngliche Begriff der **Wirklichkeit.**

Apodiktisch sind die Urtheile, durch welche ich, **einzig nach der Erkenntniß** von dem Subject und dem Prädicat und ihrem Verhältnisse, dem Subjecte das Prädicat entweder zuspreche oder abspreche. Diese Form drückt aus den ursprünglichen Begriff der **Nothwendigkeit.**

Diese Begriffe trage ich über auf die **äussern Gegenstände.** Ich erkläre sie für **möglich,** wenn zur Vorstellung meiner Imagination von ihnen eine **Anschauung hinzukommen kann.** Ist diese **hinzugekommen,** so erkläre ich sie für **wirklich.** Bin ich aber durch bloße Begriffe gewiß, daß eine **Anschauung** von ihnen Statt finde, sie mag bei mir wirklich hinzugekommen sein oder nicht: so erkläre ich sie für **nothwendig.**

Gleichartig sind die Gegenstände diesen Formen insofern, weil in dem Begriffe der **Möglichkeit** der Gedanke liegt, daß in irgend einer Zeit die anderweitige Erkenntniß oder die Anschauung hinzukommen könne; in dem Begriffe der **Wirklichkeit**, daß diese Erkenntniß oder Anschauung in einer **bestimmten Zeit** hinzugekommen sei; in dem Begriffe der **Nothwendigkeit**, daß sie zu **aller Zeit** hinzukommen könne.

Von diesen drei Begriffen enthält der erste sichtbar die **Bedingung**, der zweite ist das **Bedingte**, der dritte ist die **Verbindung** der Bedingung und des Bedingten (was nothwendig ist, ist wirklich, weil es möglich ist, ohne daß weiter etwas hinzuzukommen braucht).

Sechstes Kapitel.

Ideen zur Kritik der Kantischen Lehre von den Kategorieen.

Bei der Prüfung dieser Lehre sind drei Fragen zu untersuchen.

1. Sind die **Kategorieen** (diejenigen Begriffe von äusern Gegenständen, aus welchen alle übrigen Begriffe von äusern Gegenständen sich ableiten lassen,) wirklich die **nehmlichen**, nur durch die äusere Anschauung modificirten, **Begriffe**, welche den **Formen der Urtheile** zum Grund liegen?

2. Sind die Begriffe, welche den Formen der Urheile zum Grund liegen, und die Kategorien wirklich **Begriffe** *a priori*?

3. Kann ihnen **nur innerhalb der Erfahrung** Gültigkeit zuerkannt werden?

I.

Da wir uns zu nichts weiter verbindlich gemacht haben, als **Ideen** zur Kritik dieser Lehre,

so

so wie der Kantischen Grundlehren überhaupt, vorzutragen; wodurch wir allen Ansprüchen auf Vollständigkeit entsagt haben: so können wir uns mit folgenden Bemerkungen begnügen.

1. In der Form der Quantität der Urtheile liegt der Begriff, **Einheit**, den einzelnen Urtheilen so zum Grunde, daß das Subject, über welches geurtheilt wird, als ein einziges betrachtet wird, ohne daß die Begriffe, **Vielheit** und **Allheit**, auf dasselbe übergetragen würden.

Der Form der **besondern** Urtheile liegt einzig der Begriff, **Vielheit**, zum Grunde.

In dem Begriffe, **Allheit**, aber, so wie er in der Form der **allgemeinen** Urtheile liegt, verbinden sich die Begriffe, **Einheit** und **Vielheit**, so, daß die Vielheit als eine Einheit, und die Einheit hinwider als eine Vielheit betrachtet wird.

Dreierlei sind also unsre Urtheile, der Form der Quantität nach.

Einerlei hingegen sind die Begriffe von der Quantität der äusern Gegenstände. Jeder Gegenstand wird von uns gedacht als eine Einheit, und zwar so, daß dieser Begriff ge-

bildet wird aus dem Begriffe einer Vielheit, welche eine Allheit ausmache.

Jeder äusere Gegenstand wird nehmlich von uns angeschaut als einen Raum einnehmend. Diesen von ihm eingenommenen Raum durchs laufen wir, beobachten also die Vielheit der ihn einnehmenden Theile des Gegenstandes, und indem wir diese Vielheit als eine Allheit betrachten, erklären wir den Gegenstand für ein Quantum.

Es ist hierbei wohl zu bemerken, daß wir dabei, den Kantischen Prinzipien zufolge, nicht von dem Begriffe, Einheit, ausgehen, nicht etwa die vielen Theile als ein Aggregat vieler Einheiten betrachten: denn nach Kants Behauptung giebt es gar keine einfachen Theile der äusern Gegenstände (der Körper); wenn es aber auch solche giebt; so können sie doch nie von uns angeschaut werden.

Statt also, daß in der Form der Quantität der Urtheile der Begriff, Allheit, aus den Begriffen, Einheit und Vielheit, als der Bedingung und dem Bedingten, entspringt: so entspringt in der Kategorie der Quantität der Begriff, Einheit aus den Begriffen, Vielheit und Allheit, als der Bedingung und dem Bedingten; und die Verschiedenheit zwischen den

drei

drei Formen und der einzigen Kategorie der Quantität ist offenbar*).

2. Die drei Begriffe, **Realität, Negation,** und **Limitation,** welche in der **Form** der **Qualität** der Urtheile liegen sollen, sind, als **Kategorieen,** Begriffe, welche auf das **Subject** übergetragen werden. Die Form der Qualität der **Urtheile** soll sich aber einzig auf das **Prädicat** beziehen. Also können die Begriffe, welche dieser **Form** zum Grunde liegen, nicht die **Kategorieen** der Qualität sein.

In der That scheinen aber den Formen der Qualität der Urtheile keine andern Begriffe, als die der **Bejahung** oder **Verneinung,** unterzuliegen. Daher weiß auch die **allgemeine Logik** nichts von **unendlichen** Urtheilen**). **Unendliche** Urtheile könnten bloß die **problematischen** heisen, in denen weder affirmirt noch negirt wird. Da aber diese problematische Form der Urtheile, nach Kant selbst, eine der Formen der **Modalität,** nicht der Qualität, ist; und da die problematischen Urtheile doch affirmativ oder negativ ausgedrückt werden: so

*) Vgl. mit dieser Bemerkung die Crit. der r. Vern. S. 71. der 1. Ausg.

**) Crit. der r. Vern. S. 72.

scheint die Form der unendlichen Urtheile ganz proscribirt werden zu müssen. Und wenn denn die **Bejahung** oder **Verneinung** die Verschiedenheit der Qualität der Urtheile allein bestimmt: so muß auch die Behauptung zurückgenommen werden, daß die Form der Urtheile durch die Beschaffenheit des **Prädicates** bestimmt werde; denn durch Bejahung oder Verneinung wird nichts von der Beschaffenheit des Prädicats erklärt, sondern bloß die **Uebereinstimmung** oder der **Widerstreit** des **Subjects und Prädicats** ausgedrückt.

Will man aber mit Kant darauf bestehen, daß die Begriffe, **Realität** und **Negation**, den affirmativen und negativen Urtheilen zum Grunde liegen: so können doch, eben Kanten zufolge, diese Begriffe nicht auf das **Subject**, sondern müssen auf das **Prädicat** bezogen werden. Ausdrücken können sie nichts anders, als, **Wirklichkeit** und **Nichtwirklichkeit**: die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des **Subjects wird** aber nicht durch die **Urtheile** entschieden, in welchen das Subject **unter einen Begriff subsumirt** wird, und auf welche Kant ausschliessend Rücksicht nimmt; sondern das Subject wird in allen diesen Urtheilen als etwas **Wirkliches** angenommen. Wenn es etwas **Nichtwirkliches** ist: so muß erst durch ein anderes Urtheil —

von

von einer Art, welche von Kant nicht in Betrachtung gezogen wird — seine Nichtwirklichkeit entschieden werden. In dem Urtheil z. B. ein viereckiger Zirkel nimmt einen Raum ein, wird ein solcher Zirkel als wirklich angenommen, und seine Nichtwirklichkeit wird durch ein ganz anderes Urtheil: es kann keinen viereckigen Zirkel geben, erst entschieden. Also nur dem **Prädicate** können die Begriffe, Realität und Negation, zukommen. Der Begriff, Negation, kommt dem Prädicat zu, wenn ihm eine negative Partikel beigegeben wird, z. B. diese Speise ist nicht gesund (ungesund); der Begriff, Realität, wenn ihm keine solche Partikel beigegeben wird, z. B. diese Speise ist gesund. Auch der Begriff der **Limitation** kommt dem Prädicate zu, wenn ihm eine beschränkende Partikel beigegeben wird, z. B. diese Speise ist ein wenig ungesund. — Aber wird nicht viel natürlicher die bejahende oder verneinende Form der Urtheile nach der Vereinigung oder Trennung des Subjects und Prädicats durch die der **Copula** beigegebene oder nichtbeigegebene negative Partikel bestimmt? wo dann die limitirenden Urtheile, ihrer **Form** nach, nichts als affirmirende sind.

Nach dem, was **Kant** über die **unendlichen** Urtheile sagt, sind sie ohnehin etwas ganz

anders,

anders, als was wir limitirende Urtheile genannt haben. Muß die Unendlichkeit der Urtheile auf das **Prädicat** bezogen werden: so sind unendliche Urtheile, Kanten zufolge, solche, in denen die **Wirklichkeit** des Prädicats behauptet zu werden scheint, in der That aber seine **Nichtwirklichkeit** behauptet wird, weil, dem Sinne nach, die negative Partikel von demselben getrennt werden muß, z. B. in dem Urtheile: der Zirkel ist **nichteckig**, welches nichts anders sagen will, als: der Zirkel ist **nicht** eckig. — Nun sind allerdings die Begriffe, **Wirklichkeit** und **Nichtwirklichkeit**, in dem Begriffe, **Scheinwirklichkeit**, vereinigt; aber schwehr ists einzusehen, wie der Begriff, Nichtwirklichkeit, das **Bedingte** heisen könne, wenn der Begriff, Wirklichkeit, die **Bedingung** sein soll, oder auch umgekehrt. Noch schwehrer ist es aber einzusehen, wie der **Begriff, eckig, darum nicht wirklich** sein soll, weil der **Zirkel** nicht eckig ist.

Unbedenklich dürfen wir also die Ableitung der **Form der Qualität** der Urtheile aus den Begriffen, Realität, Negation, und Limitation, und somit auch die Ableitung dieser **Kategorieen** aus den in der Form der Qualität der Urtheile liegenden Begriffen, verwerfen; und es bedarf dazu nicht einmahl der Bemerkung,

daß

daß es, nach Kant, dreierlei Formen der Qualität der Urtheile, aber nur Einen Begriff von der Qualität der äusern Gegenstände giebt, nehmlich den der Limitation, worüber in der Folge mehr zu sagen sein wird.

3. Die kategorische, die hypothetische, und die disjunctive Form der Urtheile sollen 1) die drei Formen sein, in welchen das Verhältniß des Subjects zu dem Prädicate enthalten ist; in diesen drei Formen sollen 2) die Begriffe, Substanzialität, Causalität, und Wechselwirkung, liegen; und diese Begriffe sollen 3) unter den Modificationen, welche sie von der Anschauung erhalten, Kategorieen werden. Gegen diese drei Behauptungen sind erhebliche Erinnerungen zu machen.

1) Die hypothetischen und disjunctiven Urtheile enthalten immer mehrere, wenigstens zwei, Sätze. Durch sie kann also nicht das Verhältniß des Subjects und Prädicats in Einem Satze zu einander, sondern es muß durch sie das Verhältniß der Sätze, oder der in ihnen ausgedrückten Urtheile, zu einander bestimmt werden. Z. B. in dem hypothetischen Urtheil: Wenn Caius nicht gesund ist, so ist er krank, oder in dem disjunctiven: Caius ist entweder gesund, oder krank, wird gar nicht bestimmt, ob Caius gesund oder krank sei; sondern

dern es liegen nur die zwei kategorischen Sätze darinn: Caius kann gesund sein, Caius kann krank sein; also zwei problematische Urtheile (nach derjenigen Form der Modalität, welcher der Möglichkeit zum Grunde liegt), die über das Verhältniß des Subjects zum Prädicat nichts entscheiden, wie schon daraus erhellt, daß zwei widersprechende Prädicate in zwei Sätzen dem nehmlichen Subjecte zugesprochen werden.

Diese zwei Formen sind also nicht Formen der Relation des Subjects und Prädicats, sondern Formen der Verbindung mehrerer Urtheile, und zwar der Verbindung mehrerer problematischer Urtheile, welche in diesen Formen so verbunden werden, daß, wenn sie, auser Einem, zu assertorischen gemacht werden, dieses Eine durch einen Schluß zu einem apodiktischen wird. Z. B. Caius ist entweder gesund, oder krank, oder tod; er ist nicht gesund, und nicht krank; wenn Caius nicht gesund, und nicht krank ist, so muß er tod sein.

Demnach kann das Verhältniß des Subjects und des Prädicats zu einander nur in den kategorischen Urtheilen durch ihre Form ausgedrückt werden.

2) a. In den kategorischen Urtheilen sollen die Begriffe, Subsistenz und Inhärenz, liegen.

Aber

Aber wem es nicht darum zu thun ist, aus dieser Form die Kategorieen, Substanz und Accidens, zu entwickeln, sollte der dadurch, daß dem Subject ein Prädicat beigelegt oder abgesprochen wird, das Subject für etwas Subsistirendes erklärt finden? Allerwenigstens kann er das nicht in allen Urtheilen, kann es nicht in denen, in welchen das Subject ein Accidens ist, z. B.: Wechsel findet nur an Substanzen Statt, oder: jedes Accidens inhärirt einer Substanz.

In diesen Urtheilen kann dann auch das Prädicat nicht für etwas dem Subjecte Inhärirendes betrachtet werden, und kann es in einer Menge anderer Urtheile eben so wenig. In denen, in welchem von dem Subjecte ein Thun oder Leiden ausgesagt wird, z. B. das Glas ist zerbrochen, oder: Caius hat den Titius ermordet, wie wollte man die Prädicate dieser Urtheile den Subjecten inhärirend finden? *)

Wenn aber ja diese Begriffe in der kategorischen Form der Urtheile lägen: warum sollen die zwei Begriffe, Subsistenz und Inhärenz, für Einen gelten? warum nicht für zwei? warum wird nicht zu diesen zwei Begriffen, als der Bedingung und dem Bedingten, durch die

*) Vgl. Crit. der r. Vern. S. 186. f.

die Verbindung von beiden der dritte gesucht? Und ist denn nicht wirklich der Begriff, Substanz, nach den Bestimmungen, die Kant selbst ihm giebt, dieser dritte? Liegt nicht in diesem Begriffe beides, die Subsistenz (der Substanz), und die Inhärenz (ihrer Accidenzien)?

In der That aber liegen diese drei Begriffe nicht in der kategorischen Form, durch welche bloß das **Subject** für den **Gegenstand** des Urtheils, das **Prädicat** für eine **Bestimmung** des Gegenstands, und, durch die **Verbindung** des Prädicats mit dem Subject, das Subject für einen **bestimmten Gegenstand**, oder durch die **Trennung** des Prädicats von demselben (in den **negativen** Satzen) für einen **unbestimmten** (durch das Urtheil unbestimmt gelassenen), erklärt wird.

b. In den **hypothetischen** Urtheilen liegen allerdings die Begriffe, **Ursache** und **Wirkung** (Gewirktes) — nicht so, daß das **Prädicat** Eines Satzes als das von dem Subjecte Gewirkte betrachtet würde; auch nicht so, daß der **erste Satz** für die Ursache des **andern**, dieser für die Wirkung des **ersten**, erklärt würde: sondern so, daß die **Affirmation** des ersten Satzes als die Ursache der **Affirmation** des zweiten, oder die **Negation** des zweiten als die Ursache der **Affirmation** des ersten dargestellt wird.

Die zwei Begriffe, Ursache und Wirkung, liegen in der hypothetischen Form der Urtheile. Warum sollen diese zwei nur für Einen gelten? Der erste enthält die **Bedingung**, der zweite das **Bedingte**, und die **Verbindung** beider giebt uns den **dritten — Wechselwirkung.** Daß dieser dritte Begriff in der hypothetischen Form liegt, zeigt sich dadurch, daß, so wie die **Wahrheit** des **ersten** Satzes die Wahrheit des **andern verursacht**, oder die Affirmation des ersten die Affirmation des andern **bewirkt**, eben so die **Falschheit** des **letzten** Satzes die Falschheit des **ersten verursacht**, oder die **Negation** des letzten die des ersten **bewirkt**, und somit die hypothetisch verbundenen Sätze **wechselseitig** auf einander **wirken.**

c. Wenn behauptet wird, daß in der **disjunctiven** Form der Urtheile der Begriff der **Wechselwirkung** liege: so ist das allerdings richtig, wenn die disjunctiven Urtheile bloß **als hypothetische** betrachtet werden, wie sie betrachtet werden können, da sie sich in hypothetische auflösen lassen. Betrachtet man sie aber nach dem **Eigenthümlichen**, welches sie von den hypothetischen unterscheidet, nach der **logischen Entgegensetzung der Sätze***): so liegt

ihnen

*) Crit. der r. Vern. S. 73. unten.

ihnen nichts zum Grunde, als der **Satz des Widerspruchs.** Diese Urtheile sind nehmlich sämmtlich **analytische** Urtheile. Das erhellet schon daraus, weil sie alle dichotomisch sind: z. B. die Welt ist entweder durch Zufall da, oder (nicht durch Zufall) durch Nothwendigkeit; die Nothwendigkeit ist entweder eine innere, oder eine (nicht innere) äusere*): oder: Caius ist entweder tod, oder (nicht tod) lebend; lebend ist er entweder gesund, oder (nicht gesund) krank.

Daher kann ihnen auch nicht der Begriff, **Gemeinschaft,** zugeeignet werden. Man kann nicht sagen**), die einander entgegengesetzten Sätze **füllten die Sphäre** der eigentlichen Erkenntniß **aus,** und die Sphäre eines jeden Satzes sei ein **Ergänzungsstück zur Sphäre des andern.** Nur solche Sätze können eine Sphäre der Erkenntniß ausfüllen, und Ergänzungsstücke zu den Sphären der übrigen sein, welche **neben einander bestehen können;** z. B. die Welt hat einen Anfang, und ist geschaffen, von einem nothwendigen Wesen, von welchem sie auch regiert wird; oder: Caius ist gesund, besitzet vorzügliche Geisteskräfte, ist tugendhaft, u. s. w. Aber die disjunctiven Begriffe lassen nur

*) Vgl. eb. d. S. 74.

**) wie eb. d. S. 73. f. gesagt wird.

nur Einem Begriffe Raum: Ein Begriff füllt aber nicht die Sphäre der Erkenntniß aus; und die entgegengesetzten Sätze schliessen einander aus, und ergänzen sich also nicht gegenseitig ihre Sphären. Die disjunctiven Urtheile bestimmen bloß, nach dem Satze des Widerspruchs, die Begriffe, in deren Sphäre der Gegenstand sich befinden kann, und nur insoweit, daß sie aussagen, wenn er in der Sphäre des einen sei, so könne er nicht in den Sphären der andern sein.

Auch läßt sich der Begriff, Gemeinschaft, mit dem Begriffe einer entgegesetzten Wechselwirkung (sich wechselseitig entgegen gerichteter Wirkungen) nicht nur nicht zu Einem Begriffe vereinigen, sondern es vertragen sich beide Begriffe nicht einmahl mit einander. Sätze, welche sich gegenseitig, nach dem Satze des Widerspruchs, ausschliessen, stehen so wenig in Gemeinschaft, als A und Nicht A.

3) Wenn wir aber alles bisher bestrittene zugäben: wäre es dann so ausgemacht, daß die Begriffe, Substanzialität, Causalität, und Wechselwirkung, welche sonach in den Formen der Relation der Urtheile lägen, vermittelst der Modification, welche sie durch die äusere Anschauung erhalten, zu den Kategorieen gleiches Namens würden?

a. Ist es also schon entschieden, daß die Kategorie, **Substanz und Accidens**, kein anderer Begriff sei, als **Subsistenz und Inhärenz**?

Wir können diese Frage hier nur aus den **Kantischen** Bestimmungen der Begriffe beantworten. Etwas mehr über diese sehr verwirrten Begriffe, welche durch die Kantische Philosophie keineswegs noch ausgewirrt worden sind, wird weiter unten gesagt werden; das übrige muß dem zweiten Theile dieser Ideen vorbehalten bleiben.

Befremdend ist es, daß Kant von der **Baumgartenschen** Bestimmung des Begriffes, **Accidens**,*) nach welcher die Entstehung dieses Begriffs aus dem **Formbegriffe, Inhärenz**, unbestreitbar wäre, abgeht, und dafür das Accidens für das **Wandelbare**, für eine **Art, wie der Gegenstand existiert****), und die **Substanz** für das **Beharrliche** erklärt, wofür zwar sehr erhebliche Gründe sprechen, wodurch aber die Ableitung aus den Formbegriffen unmöglich wird.

Wandelbar und **Inhärirend** ist keineswegs Ein Begriff; es sind ihrer **zwei**, die bisweilen **verbunden** sein können, in sehr vielen Fällen aber gänzlich **getrennt** bleiben. An einer Sub-

stanz

*) cuius esse est inesse, Metaph. §. 191.

**) Crit. der r. Vern. S. 182. ff.

stanz kann viel Wandelbares sein, was ihr nicht inhärirt, und viel ihr inhäriren, was nicht wandelbar ist. Die Zustände eines Körpers (z. B. das Zerbrechen und Schmelzen des Glases) inhäriren ihm nicht, so wandelbar sie sind; und von seinen Eigenschaften, die ihm inhäriren, ist zwar manches wandelbar (seine zufälligen Beschaffenheiten, modi), manches aber (seine wesentlichen Stücke und seine Attribute) ist unwandelbar.

Wird aber durch die kategorische Urtheilsform mit dem Prädicat nur der Begriff der **Inhärenz**, nicht des **Wandelbaren**, verbunden: so wird durch diese Form auch dem Subject wohl der Begriff der **Subsistenz**, nicht aber der **Beharrlichkeit**, zugesprochen. Ein Gegenstand, dem man etwas als ihm inhärirend (als eine Eigenschaft) beilegt, wird dadurch noch nicht als etwas Beharrliches gedacht; man kann vielmehr Gegenstände als wandelbar denken, indem man ihnen etwas Inhärirendes, und somit eine Subsistenz, zueignet, z. B. in dem Urtheile: ein Augenblick ist oft entscheidend. Nur dadurch, daß einem Gegenstand etwas, das an ihm wechselt, zugeeignet wird, wird er für das im Wechsel Beharrende erklärt.

Wenn also auch die **Kategorieen**, Substanz und Accidens (Beharrliches und Wandelbares),

Begriffe a priori wären: so sind sie doch wenigstens andere Begriffe, als die in der kategorischen Urtheilsform liegenden Begriffe der Subsistenz und Inhärenz.

b. Dagegen ist es wohl nicht zu bestreiten, daß die **Kategorieen** der **Ursache** und **Wirkung** schon in der **hypothetischen Urtheilsform** liegen, und nur durch die äusere Anschauung diejenige Modification erhalten, durch welche sie Kategorieen werden.

c. Was die **Kategorie** der **Wechselwirkung** betrifft, so ist aus dem, was schon unter 2) b. und c. darüber gesagt worden ist, wohl klar genug, daß ihr die Entstehung aus dem in der **hypothetischen Urtheilsform** liegenden Begriffe der Wechselwirkung so wenig abzusprechen ist, als ihr die Entstehung aus dem in der **disjunctiven Form** ausgedrückten Satze des Widerspruchs zugestanden werden kann.

Wollten wir also der Kantischen Kritik **zugestehn**, daß in der disjunctiven Form der Begriff einer **sich gegenseitig ausschliessenden Wechselwirkung** läge: so wäre eben damit die Entstehung des Begriffs einer **gleichzeitig mit einander bestehenden Wechselwirkung**, welche eins ist mit dem Begriffe der **Gemeinschaft**, aus dieser Form, **widerlegt**.

Noch

Noch ist eine Erinnerung, die in der Folge wichtig werden dürfte, über die Kantische **Vereinigung** der Begriffe, Substanz, Ursache, und Wechselwirkung, nöthig. Nach Kant ist **Substanz** die **Bedingung**, **Ursache** das **Bedingte**, und **Wechselwirkung** die **Vereinigung** der Bedingung mit dem Bedingten.

Es ist schon unter 2) b. bemerkt worden, daß der **Begriff** der **Wechselwirkung** in den Urtheilsformen aus der Vereinigung der Begriffe, **Ursache** und **Wirkung**, entstehe; und das ist ja wohl auch von der **Kategorie**, **Wechselwirkung**, ganz augenscheinlich. Wenn A die **Ursache** von B, und also B die **Wirkung** von A ist: so ist A die **Bedingung**, unter welcher B wirklich sein kann, und B das **Bedingte**, dessen Wirklichkeit von A, als der Bedingung, abhängt. Die Ursache und Wirkung (die Bedingung und das Bedingte) **vereinigen** sich, wenn A zwar die **Ursache** von B, aber auch **hinwider** B die **Ursache** von A, oder B zwar die **Wirkung** von A, aber **A zugleich** die **Wirkung** von B ist; und durch diese Vereinigung stehen A und B in **Wechselwirkung**.

Die Begriffe, **Substanz** und **Ursache**, lassen sich nie so verbinden, daß aus ihnen der Begriff, **Wechselwirkung**, hervorgienge. Nicht einmahl liegt es in dem Begriffe der **Substanz**,

daß sie die **Bedingung** der Ursache, noch in dem Begriffe der **Ursache**, daß sie das **Bedingte** der Substanz sein müßte.

Substanz und **Ursache** werden nur dadurch **vereinigt**, daß die **Substanz** als **Ursache angesehen** wird. Daß aber stets **sie** (nicht ein Accidens an ihr) als Ursache angesehen werden **müsse**, das liegt auf keine Weise, weder in dem Begriffe, Substanz, noch in dem Begriff, Ursache. Es ist ein **Ausspruch des Menschenverstandes**, durch welchen diese Begriffe vereinigt werden, nicht aber etwas, das aus diesen Begriffen selbst sich ergäbe. Durch diesen Ausspruch entsteht aus der Vereinigung der Begriffe, Substanz und Ursache, — der Begriff, **Kraft**, das heist, **Causalität der Substanz**, dasjenige in der Substanz, wodurch sie Ursache ist.

Welcher Unterschied von dem Begriffe, **Wechselwirkung**, der aus dieser Vereinigung entstehen soll! In dem Begriffe, **Wechselwirkung**, liegt, vermittelst des Begriffes der **Kraft**, daß **mehrere Substanzen** durch ihre Kräfte **gegenseitig auf einander wirken**, daß die Substanz A durch ihre Kraft Veränderungen in der Substanz B, und diese hinwider durch Ihre Kraft Veränderungen in der Substanz A hervorbringe. Aber wie könnte die Behauptung einer solchen

chen Wechselwirkung aus der Vereinigung der Begriffe, Substanz und Ursache, hervorgehn? Auch diese Behauptung muß als ein von jenen Begriffen unabhängiger **Ausspruch des Menschenverstandes** betrachtet werden.

4. Daß die **Begriffe, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, in den Formen der Modalität der Urtheile** liegen, indem durch jedes Urtheil die Uebereinstimmung (oder der Widerstreit) des Subjects und des Prädicats, und die Bestimmung (oder Nichtbestimmung) des Subjects durch das Prädicat für möglich oder wirklich oder nothwendig erklärt wird; und daß durch die nehmlichen Begriffe die Gegenstände der äusern Anschauung selbst für mögliche oder wirkliche oder nothwendige erklärt werden; daß also diese **Formbegriffe auch Kategorieen** seien, ist nicht zu widersprechen.

Nur ist zu bemerken, daß der Begriff der **Nothwendigkeit** keineswegs aus der Vereinigung der Begriffe, **Möglichkeit** und **Wirklichkeit**, entsteht, sondern in dem Begriffe der **Causalität** liegt. Kein Gegenstand kann darum für **wirklich** erklärt werden, weil er **möglich** ist, sondern nur die **Ursache** wird für **nothwendig** erklärt, wenn die **Wirkung**, und eben so die **Wirkung**, wenn die **Ursache** vorhanden ist. Aus der **Wirklichkeit** der einen wird die

Wirklichkeit der andern durch einen Schluß für nothwendig erklärt.

II.

Ist es aber entschieden, daß die **Begriffe in den Urtheilsformen** und die **Kategorieen** Begriffe *a priori* seien?

I.

Es ist allerdings entschieden, daß die **Urtheile** ihre **Form** schlechterdings nicht von der **Erfahrung** erst bekommen können, die ihnen nichts, als die **Materie** (den Stoff) des Urtheils geben kann; aber das ist noch zu untersuchen, ob das, was **Kant Formen der Urtheile** nennt, nicht schon zu ihrer **Materie** gehöre.

Daß wir uns **Erkenntnisse** von den Gegenständen nur durch **Urtheile**, d. h. nur dadurch verschaffen können, daß wir die Gegenstände **unter Begriffe subsumiren**, das ist unstreitig eine **ursprüngliche Form** unsers Erkenntnißvermögens.

Daß jedes Urtheil durch einen **Satz** ausgesprochen wird, in welchem **Subject, Prädicat, Relation**, und **Modalität** enthalten ist, macht die **Form der Urtheile** aus, und ist unstreitig eine **ursprüngliche Form**. Das Urtheil soll mir eine Erkenntniß von dem Gegenstande da-

durch

durch verschaffen, daß ich ihn mit einem Begriffe vergleiche, um zu entscheiden, ob beide mit einander **übereinstimmen.** Die erkannte Uebereinstimmung (**affirmative Relation**) verschafft mir eine **Erkenntniß** von dem Gegenstande (**Subject**), indem ich den Begriff als eine Bestimmung desselben (**Prädicat**) betrachte; und das Urtheil muß zugleich ausdrücken, ob ich die Uebereinstimmung für wirklich oder **nothwendig** erkenne (**Modalität**). **Negative** und **problematische** Urtheile drücken aus, daß mein **Versuch**, mir eine **Erkenntniß** von dem Subject durch seine Vergleichung mit dem Prädicate zu verschaffen, **nicht gelungen** sei; daß die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat zweifelhaft sei, oder nicht Statt habe, oder nicht Statt haben könne.

Wenn nun das die **Form** der Urtheile ganz ist: so **fallen** augenscheinlich die **Kantischen Formbegriffe der Qualität und Relation,** gegen welche wir schon oben protestirt haben, **weg.**

Aber — welches befremdlicher ist — es **fallen auch weg die Formbegriffe der Quantität;** denn die Quantität des Subjects trägt zur **Erkenntniß** desselben, welche erst durch seine Vergleichung mit einem Begriffe erworben werden soll, ganz und gar nichts bei, und ge-

hört also nicht zur Form der Urtheile. — Aber die Formen der Quantität sind nicht nur von Kant, sondern von den Logikern insgemein, den Urtheilen als Formen von ihnen beigelegt worden, und scheinen ihnen wirklich beigelegt werden zu müssen. — Das macht noch einige Worte zur Rechtfertigung ihrer Verwerfung nothwendig.

Die Absicht des Urtheils ist, uns eine Erkenntniß von dem Subject, durch eine Vergleichung desselben mit einem Prädicat, als einer Bestimmung desselben, zu verschaffen. Diese Absicht bestimmt seine **Form**, und **nur** sie kann die **Form** des Urtheils bestimmen. Den **Gegenstand**, welchen wir zu **erkennen** suchen, **kennen** wir schon; das Urtheil setzt ihn als **gekannt voraus**. Was also auch dieser Gegenstand sein mag, an der **Form** des Urtheils kann er nichts ändern. Man theilt ja auch die Urtheile, ihrer **Form** nach, nicht ein in körperliche und geistige, nicht in Vorstellungs- und Begriffs-Urtheile, u. dgl. Alle Gegenstände aber, über welche geurtheilt wird, haben das unter sich gemein, daß sie entweder einzelne sind, oder viele, die zusammen entweder eine Allheit oder keine ausmachen. So wenig aber ihre gekannte individuelle oder specifische Beschaffenheit, durch welche sie sich unter einander

der unterscheiden, eine Verschiedenheit in der Form der Urtheile bewirkt: so wenig können es die ihnen gemeinen Beschaffenheiten. Nur dann würden diese an den Formen der Urtheile etwas ändern, wenn durch die Urtheile erst über diese Beschaffenheit entschieden, wenn durch sie erst ausgemacht werden sollte — was in ihnen schon als bekannt vorausgesezt wird —, ob sie einzelne oder viele seien. Daß man diese Verschiedenheiten zu den Formen der Urtheile zu rechnen pflegt, kommt wohl nur daher, daß diese Formen der Gegenstände eine Verschiedenheit in dem Gebrauch der Urtheile (z. B. in den daraus zu ziehenden Schlüssen) machen, welche Verschiedenheit den Formen des Urtheils zugeschrieben werden zu müssen schien.

Sonach bleiben nur die Kantischen Begriffe der Modalität; aber zu ihnen kommen hinzu die Begriffe, Uebereinstimmung und Widerstreit, Bestimmbares und Bestimmung. Wir haben also nur zu fragen, ob diese dreierlei Begriffe darum Begriffe *a priori* sein müssen, weil sie in den Formen der Urtheile liegen.

Zuvor wollen wir bemerken, daß den Begriffen der Quantität, Qualität, und Relation durch ihre Verweisung aus dem Bezirke

der

der Urtheilsformen ihre **Ursprünglichkeit** noch keineswegs **abgesprochen** wird. Sehr wohl kann es Begriffe a priori geben, die nicht in den Formen der Urtheile liegen. Nur der **Beweis**, welchen **Kant** aus dieser Entstehung für ihre Ursprünglichkeit führte, fällt weg; wahr kann ihre Ursprünglichkeit dennoch sein, wenn sie sich auch gar nicht beweisen lassen sollte.

Aber so wie Begriffe, die **nicht in den Urtheilsformen** liegen, dennoch Begriffe *a priori* sein können: so können auch Begriffe **in den Urtheilsformen** liegen, und dennoch nicht *a priori* sein. Sie können sehr wohl **abgeleitete** Begriffe sein.

Sie können abgeleitet sein aus Begriffen *a priori*, so daß ihnen dennoch der Charakter der **Ursprünglichkeit** anklebt. Wir erkannten den Begriff der Nothwendigkeit für einen von den in der Form der Modalität liegenden Begriffen, und fanden, daß er aus dem Begriffe der Causalität, welcher den Urtheilsformen fremd ist, abgeleitet sei; und wir müssen es doch jetzt noch für möglich erkennen, daß der Causalitätsbegriff ein Begriff a priori sei.

Können aber Begriffe, welche in den Urtheilsformen liegen, **abgeleitete** Begriffe sein; müssen sie nicht solche ursprüngliche sein, aus denen erst alle übrigen abgeleitet werden: warum

um sollten sie nicht auch solche sein können, welche aus empirischen Begriffen abgeleitet wären? — Auffallend allerdings, daß Begriffe, welche in den ursprünglichen, von der Erfahrung unabhängigen Formen der Urtheile liegen, dennoch sollen aus Erfahrungsbegriffen entstehen können. Aber dieses Auffallende muß uns nicht abhalten, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Entstehung ruhig und unbefangen zu untersuchen.

Wir bemerken zuerst, daß, obgleich das Urtheilen die ursprüngliche Form unsers Erkenntnißvermögens ist, wir dennoch schon Gegenstände kennen müssen, ehe wir sie durch Urtheile zu erkennen versuchen können. Jedes Urtheil setzt also Vorstellungen voraus, ohne welche das Erkenntnißvermögen seine Form vergeblich für uns haben würde.

Die Gegenstände, von denen wir Vorstellungen haben, sind es aber nicht allein, worüber wir urtheilen: auch über Begriffe urtheilen wir; auch von Begriffen schaffen wir uns Erkenntnisse, indem wir sie unter höhere Begriffe subsumiren. Die Begriffe, welche wir subsumiren (die Subjecte), und die Begriffe, unter welche wir sie subsumiren (die Prädicate), müssen wir aber schon haben, ehe wir uns von jenen durch diese eine Erkenntniß

ver-

verschaffen können. Alle solche Urtheile setzen also schon gefaßte Begriffe voraus, und das macht uns keineswegs an der Ursprünglichkeit der Form des Erkenntnißvermögens irre.

Sollte es sich nicht mit denen Begriffen, welche in den **Formen der Urtheile** liegen, eben so verhalten? Sollten diese Formen nicht **ursprüngliche Formen** sein können, wenn gleich die in ihnen liegenden **Begriffe** erst durch die **Erfahrung** aufgefaßt wären?

Es verhielte sich dann mit den Formen der Urtheile so. **Ursprünglich** wäre nur das, daß uns gewisse Begriffe — **nur** sie, **nicht mehrere, nicht wenigere** — zum urtheilen **nothwendig** wären; daß wir also **nicht eher urtheilen können**, als bis wir uns die Begriffe, die zum Urtheilen, der ursprünglichen Form der Urtheile nach, unentbehrlich sind, **verschafft** hätten.

Und warum sollte es sich nicht so verhalten können? Spricht doch die Erfahrung dafür, daß der Mensch Zeit genug braucht, bis er **zum Urtheilen reif** wird. Viele Vorstellungen hat gewiß das Kind schon gesammelt, bis es abstracter Begriffe fähig wird; und diese hat es gewiß viel früher, als es anfängt, **zu urtheilen**, Vorstellungen und abstracte Begriffe mit Begriffen zu vergleichen, um sich dadurch Er-

kennt-

Kenntnisse von den Vorstellungen und abstracten Begriffen zu verschaffen.

Da wir nun nicht zu beweisen übernommen haben, daß die in den Urtheilsformen liegenden Begriffe Begriffe a posteriori sein müssen, sondern nur der Kantischen Behauptung, daß sie deßwegen, weil sie in den Urtheilsformen liegen, Begriffe a priori sein müßten, unsern Widerspruch entgegengestellt haben, so ist die Verneinung der aufgeworfenen Frage hinlänglich gerechtfertigt. Und also würden wir, wenn wir auch zugeben müßten, daß alle Kantischen Kategorieen in den Urtheilsformen lägen, darum doch noch keineswegs genöthigt sein, sie für Begriffe a priori anzuerkennen.

II.

Unabhängig von der ersten Frage ist also die zweite: **Sind die Kategorieen Begriffe *a priori?***

Wollen wir sie mit einiger Zuverlässigkeit beantworten: so müssen wir den **Gebrauch**, den wir von den Kategorieen machen, sorgfältigst — sorgfältiger, als es von Kant in seinen kritischen Schriften geschehen ist — beobachten, ehe wir ihre **Entstehung** in Untersuchung nehmen. Bei der **Entstehung** der Kategorieen haben wir vorzüglich darauf zu sehen, ob aus ihr sich

ergebe, daß sie **nur unsern Vorstellungen**, unabhängig von der Beschaffenheit der Gegenstände, angehören, oder ob sie dem **entsprechen**, was **in den Gegenständen** selbst enthalten ist.

Wir folgen der Ordnung, in welcher **Kant** die Kategorieen zusammengestellt hat.

1.

So sind es denn also die Kategorieen der **Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit**, deren **Gebrauch** wir zuerst zu beobachten haben.

Wir finden sie in den Vorstellungen von **äusern Gegenständen**, unter welchen wir **Körper** verstehen. Ein solcher äuserer Gegenstand wird uns **Einer**, indem wir die **Vielheit** seiner Theile als die Bestandtheile Eines Ganzen, d. h. als eine **Allheit**, betrachten.

Beobachten wir uns bei dieser Vorstellung genauer: so bemerken wir, daß wir nie alle **Theile** des Gegenstandes anschauen, wenigstens nicht mit Bewußtsein. Indessen lassen wir in der Vorstellung keine Lücken am Gegenstande. Es ist also hier ein Vermögen in uns wirksam, welches wir das **Ergänzungsvermögen** nennen können, das Vermögen, aus den mit Bewußtsein empfangenen Affectionen einer gewissen Anzahl von Theilen eine Vorstellung der Allheit der Theile zu bilden. Durch dieses Vermögen

mögen verbinden wir mit der Anschauung z. B. die Vorstellung einer Kugel, ungeachtet wir nie mehr als die Hälfte ihrer Oberfläche auf einmahl anschauen können: und selbst auf dieser angeschauten Oberfläche werden wir, wie nahe wir ihr auch sein mögen, nie von allen ihren Theilen mit Bewußtsein afficirt, wie wir bei der Betrachtung derselben durch ein Vergrößerungswerkzeug erfahren, je weiter wir von ihr wegstehen, von desto wenigern Theilen werden wir mlt Bewußtsein afficirt. Bei einem Blinden, der sich durch die Betastung eines Körpers eine Vorstellung von ihm bildet, ist die Richtigkeit dieser Bemerkung am unverkennbarsten.

Wir bemerken ferner in uns eine **Willkühr** bei der **Bestimmung der Vielheit**, die wir als Einen Gegenstand uns vorstellen. Eine ganze Landschaft mit Städten und Dörfern nnd Wäldern und Fluren kann ich mir als Einen Gegenstand vorstellen, aber eben sowohl ein einzelnes Dorf, ein einzelnes Haus, einen einzelnen Baum, ein einzelnes Blatt, einen einzelnen Menschen, einen einzelnen Arm, eine einzelne Hand, einen einzelnen Finger, ein einzelnes Glied an diesem Finger.

Mit dieser Willkühr zeigt sich aber verbunden ein **Zwang**. Alle in der Anschauung mich afficirenden und von mir ergänzten Theile eines

Menschen kann ich in Eine Vorstellung zusammenfassen; aber den Boden, auf dem er steht, den Körper, auf welchen sein Arm sich stützet, oder den seine Hand berührt, kann ich nicht in diese Vorstellung aufnehmen, wenn meine Vorstellung die Vorstellung von diesem **Menschen** sein soll. Selbst in Vorstellungen, in welchen ich mit Willkühr eine Menge von Gegenständen zusammenfasse, z. B. in der Vorstellung einer Landschaft, steht es doch nicht in meiner Willkühr, wie viele Theile ich in die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes in dieser Allheit von Gegenständen, z. B. eines Dorfes, eines Waldes, aufnehmen will.

Die Verbindung dieses Zwangs mit jener Willkühr weiset uns hin auf die **Entstehung** des Begriffes der **Einheit**, in welchem eine Vielheit als Allheit zusammengefaßt ist. Er entsteht dadurch, daß wir das, was an den Vielen **einerlei** ist, mit Ausschliessung alles dessen, was an ihnen verschieden ist, auffassen, und in unsere Vorstellung aufnehmen. Bei der Betrachtung einer Landschaft als Eines Gegenstandes wird auf alles das, was die einzelnen Körper in derselben von einander unterscheidet, keine Rücksicht genommen; sie werden alle einzig als integrirende Theile der Landschaft betrachtet.

So ist also noch ein anderes Vermögen bei unsern Vorstellungen von körperlichen Gegenständen wirksam, das Zusammenfassungs- und Absonderungs-, mit Einem Worte, das **Abstractionsvermögen**. Die **Willkühr** dieses Vermögens mag darinn bestehen, so **vieles**, als uns gefällt, zu umfassen, und zu bestimmen, **in welcher Hinsicht** einiges an den Vielen für **Einerlei** gelten soll; der **Zwang** bei seiner Wirksamkeit besteht in der Nothwendigkeit, **nur das**, was nach der genommenen Hinsicht **einerlei** ist, in der Vorstellung festzuhalten, und alles übrige aus der Vorstellung wegzulassen. In meiner Willkühr steht es, ob eine Landschaft oder ein Baum, ob eine Heerde oder ein Schaf, Ein Gegenstand meiner Vorstellung werden soll; aber sobald ich darüber entschieden habe, so steht die Bestimmung der Vielheit, welche in meine Vorstellung aufgenommen oder von ihr ausgeschlossen werden soll, nicht mehr in meiner Gewalt.

Aber selbst diese Willkühr ist nicht in allen Fällen so willkührlich, als sie jetzt dargestellt worden ist. Ich besteige einen Berg, um eine große Gegend zu überschauen, ich stelle mich vor ein Haus, ich nehme ein Blatt in die Hand, um es zu betrachten: offenbar mache ich hier mit Willkühr dieses Viele zum Gegenstande Ei-

ner Vorstellung. Aber es fällt mir auch eine Landschaft unaufgesucht in das Gesicht, ein Baum, ein Blatt fixiert meinen Blick, und wird durch die Gewalt, mit der mich seine Anschauung afficirt, für mich. Ein Gegenstand der Vorstellung, wird es mit **Zwang**, nicht nach Willkühr. Der Blinde befühlet einen oder mehrere Körper successiv nach ihren Theilen, und bildet sich dadurch mit Willkühr die Vorstellung von ihnen, als Einem oder mehreren Gegenständen; aber er berührt unversehens einen Körper, und **unwillkührlich** wird ihm dieser Ein Gegenstand seiner Vorstellung. Im ersten Falle bestimmen wir mit Willkühr, was Einerlei sein **soll**; im andern **müssen** wir für Einerlei erkennen, was sich als solches uns aufdringt.

Stoff genug zum Nachdenken über die **Entstehung** des Begriffes, Einheit, aus dem Begriffe der Vielheit.

Lasset uns die gegenwärtige — noch keineswegs vollständig ausgeführte — **Entwickelung** dieses Begriffes mit der **Kantischen** zusammenhalten.

„Wir tragen" sagt Kant „diesen Begriff auf „die Gegenstände über, insofern diese uns durch „den äusern Sinn als **raumeinnehmend** af„ficiren." Das gestehen wir zu; aber wir vermissen die Bestimmungen: insofern uns ihre

von

von uns mit Ergänzung angeschaute Vielheit durch unser Abstractionsvermögen als Einerlei afficirt.

Kant erklärt die Gleichartigkeit der Kategorie, Einheit, mit dem Begriffe, Allheit, daraus, daß wir bei diesem Zusammenfassen des Vielen in der Vorstellung Eines Gegenstandes das Viele successiv durchlaufen. Das können wir ihm nicht ohne Einschränkung zugestehn. Wir gestehn, daß wir eine Vielheit, die wir nicht mit Einem Blicke übersehn, nicht mit Einer Berührung ausbetasten, durch ein successives Durchlaufen zu Einem Gegenstande der Vorstellung machen: aber wir berufen uns dagegen auf unser unfehlbares Bewußtsein, schon manches Viele auf Einen Blick, auf Eine Betastung, in Einem Zeitmomente in unsrer Vorstellung für Einen Gegenstand erklärt zu haben. Und sollte uns Kant abstreiten wollen, daß mancher Gegenstand unserer Vorstellung, daß ein physischer Punkt z. B., von uns gar nicht als eine Vielheit betrachtet, sondern als eine absolute Einheit vorgestellt wird? wobei ein successives Durchlaufen seiner von uns nicht wahrgenommenen Theile ganz undenkbar ist.

Mit dieser Bemerkung verbindet sich von selbst eine andre. Dadurch, daß wir eine körperliche Vielheit als Einen Gegenstand uns vor-

stellen, bestimmen wir keineswegs seine Quantität. Einen raumeinnehmenden Gegenstand als Einen sich vorstellen, ist ganz etwas anders, als ihn messen, als den von ihm eingenommenen Raum mit den von andern Gegenständen eingenommenen Räumen vergleichen. Die Kategorieen, Einheit, Vielheit, Allheit, sind also so wenig Begriffe der Quantität, als sie Formen der Quantität der Urtheile sind.

Aber nun zu ihrer Entstehung. Sind sie Begriffe *a priori*?

So scheint es. Das Viele in eine Allheit zusammenzufassen, und als Eines uns vorzustellen, ist doch unwidersprechlich eine **ursprüngliche Form unsers Vorstellungsvermögens. Das Vermögen der Ergänzung, das Vermögen der Abstraction**, welche beide bei der Vorstellung des Vielen als Eines Gegenstandes thätig sind, gehören sie nicht beide in die Sphäre der **Einbildungskraft**; und liegt nicht in dem Begriffe der Einbildungskraft der Begriff der **Selbstthätigkeit, des Selbstproducirens**?

Folgt aber daraus, daß die Kategorieen, Einheit, Vielheit, Allheit, Begriffe a priori sein müssen?

Der Begriff, **Einheit**, welcher aus der Vorstellung der Vielheit als einer Allheit entsteht, setzt

setzt doch **voraus** den Begriff der **Einerleiheit**; er ist also wenigstens nicht ein ursprünglicher, sondern ein **abgeleiteter**; und es ist nicht wohl einzusehen, warum nicht der ursprüngliche, sondern der abgeleitete von Kant unter die Kategorieen aufgenommen worden ist. Indessen kann allerdings nicht bestritten werden, daß ein Begriff, der unmittelbar aus einem ursprünglichen entsteht, ein Begriff a priori sei.

Aber ist dieser Begriff der **Einerleiheit** auch wirklich ein **ursprünglicher**? **Setzt** er nicht **voraus** eine **Vielheit**? und diese Vielheit, **setzt** sie nicht **voraus** eine Menge von **Einheiten**? Kann er also ein **ursprünglicher** Begriff sein? Könnte er gefaßt, könnte er auf Gegenstände übergetragen werden, wenn nicht zuvor an den Gegenständen eine aus Einheiten bestehende Vielheit **wahrgenommen** worden wäre?

Daß wir aber Einheiten **wahrnehmen**, mit welchem Rechte könnten wir das der **Einbildungskraft**, einer **Spontaneität**, zuschreiben? Die Einheiten **afficiren** uns; ihre Wahrnehmung hat also ihren Grund in unsrer **Receptivität**. Daß wir **viele Einheiten** als eine **Vielheit** uns denken, ist uns nothwendig: der Grund liegt in den Einheiten; ihrer sind viele, so müssen wir sie wohl als eine Vielheit denken; wä-

ren ihrer nicht viele, wir könnten sie nicht so denken.

„Aber die Einerleiheit legt doch wenigstens erst unsre Einbildungskraft mit Spontaneität in diese Vielheit. Der Mahler betrachtet eine Landschaft, und bestimmt die Einerleiheit in ihrer Vielheit nach den ästhetischen Wirkungen des Vielen auf das Auge; der Feldherr betrachtet eben diese Landschaft, und bestimmt die Einerleiheit in ihr nach der Tauglichkeit zu Kriegsoperationen."

Allerdings. Aber ob sie die Einerleiheit, die er verlangt, habe, das hängt nicht von ihm ab. Der Landschaft kann die mahlerische Wirkung und die Tauglichkeit zu Operationen fehlen, d. h. die gesuchte, vorher durch die Einbildungskraft bestimmte Einerleiheit kann ihr fehlen; eine Einerleiheit, durch welche das angeschaute Viele Eine Landschaft ausmacht, bleibt ihr doch; und die Einbildungskraft hat weder über diese, noch über die Angemessenheit der Landschaft zu einer vorher festgesetzten Idee zu gebieten. Der Begriff der Einerleiheit ist also abhängig von den Gegenständen; die Einerleiheit wird in den Gegenständen gefunden, nicht ihnen gegeben. Der mit einem Gegenstande verbundene Begriff der Einerleiheit ist allemahl ein Begriff *a posteriori*. Und

das

das ist ja noch weit unverkennbarer in allen den Fällen, wo wir uns eine Vielheit als Einen Gegenstand vorstellen, nicht weil wir ihn aufsuchten, sondern weil er sich uns aufdringt, **weil er uns unwiderstehlich afficirt.**

Aber vielleicht **widersprechen** wir mit allen diesen Erinnerungen der **Kantischen Lehre** von diesen Kategorieen **nicht.** Sie soll doch wohl nur so viel sagen: Es ist **ursprüngliche Verstandesform**, mehrere **Einheiten** in einen Begriff der **Vielheit zusammenzufassen**, in dieser Vielheit das **Einerlei auszuheben**, und dadurch sie als eine **Allheit**, als eine **Einheit**, **vorzustellen.**

Ohne Zweifel ist dieß die Kantische Idee. Aber welches ist der **Gebrauch**, den er von ihr macht? Er folgert: Da diese **Form** eine **ursprüngliche**, in dem **Verstande** liegende, **von den Gegenständen unabhängige** Form ist: so sind auch die **Begriffe**, welche, nach einem Afficirtwerden durch äusere Anschauung, der Verstand bildet und auf die Gegenstände überträgt, **dem Verstande ausschliessend zugehörig**, und das, was diese Begriffe ausdrücken, ist **nicht in den Gegenständen enthalten**; ein **unbekanntes Etwas** setzet nur durch Afficiren des äusern Sinnes den Verstand in Bewegung zur

Hera

Hervorbringung dieser Begriffe durch Spontaneität.

Wenn wir nun das widersprochen haben, so haben wir doch unfehlbar der Kantischen Theorie widersprochen? Und wir hätten das nicht? Wir geben zu, es ist ursprüngliche Verstandesform, das Viele durch die in ihm gefundene Einerleiheit als Einen Gegenstand vorzustellen. Aber wir behaupten: die vielen Einheiten in dem Gegenstand afficiren uns — nicht ein unbekanntes Etwas afficirt uns so, daß wir es als viele Einheiten uns vorstellen müssen —; diese vielen Einheiten fassen wir, nach einer ursprünglichen Verstandesform, zusammen in den Begriff der Vielheit; in dieser Vielheit finden wir eine Einerleiheit — nicht produciren wir sie durch unsre Einbildungskraft —; und, abermahls einer ursprünglichen Verstandesform zufolge, stellen wir uns die Vielheit wegen dieser in ihr liegenden Einerleiheit als Einen Gegenstand vor; was also unsre Vorstellung von einem Gegenstande enthält, das ist, ungeachtet unser Verstand nach seinen ursprünglichen Formen dabei thätig ist, in dem Gegenstande selbst enthalten.

Unsre Spontaneität bei der Vorstellung besteht darinn: Wir haben das von den Gegenständen unabhängige Vermögen, die in ihnen wahr-

wahrgenommenen Einheiten uns als eine Vielheit — welche sie wirklich ausmachen — zu denken. Diese Gegenstände enthalten ein Einerlei; wir aber haben nicht nur die Receptivität, von diesem Einerlei afficirt zu werden, sondern auch das von den Gegenständen unabhängige Vermögen, einen Begriff festzusetzen, nach welchem das in ihrer Vielheit liegende Einerlei, welches wir durch Wahrnehmung auffassen, von uns bei der Anschauung so in Betracht gezogen werden soll, daß die Vielheit, in welcher es liegt, von uns als Ein Gegenstand vorgestellt werde.

Deutlicher: Jede Vorstellung wird gebildet durch Receptivität, durch die wir aufnehmen, was in den Gegenständen liegt, und durch Spontaneität, durch die wir mit dem, was die Gegenstände uns darbieten, nach ursprünglichen Verstandesformen schalten. Der Receptivität kommt zu die Wahrnehmung der vielen Einheiten, und des Einerlei in denselben. Die Operationen der Spontaneität sind: wie in vielen Fällen selbst zu bestimmen, wie viele Einheiten wir betrachten wollen; die wahrgenommenen Einheiten zu ergänzen; sie in den Begriff der Vielheit zusammenzufassen; ein wahrgenommenes Einerlei festzuhalten, und von dem, was von diesem festgehaltenen Einer-

lei

lei **verschieden** ist, **zu abstrahiren**; in vielen Fällen, **zu wählen**, **welches Einerlei** festgehalten oder abgesondert werden solle; und endlich das festgehaltene Einerlei, mittelst des Begriffes einer **Allheit** oder **Einheit**, als **Einen Gegenstand** uns vorzustellen.

Diese Operationen der Spontaneität setzen aber eine Menge von erhaltenen **Affectionen** durch die Receptivität, und ihre **Aufbewahrung** durch das Erinnerungsvermögen, und ihre mannichfaltige **Combinirung** durch die Einbildungskraft, **voraus**. Daher hat der Mensch in dem Anfang des Lebens gewiß keine **Vorstellungen** von den Gegenständen, wiewohl er von ihnen afficirt wird. Daher geben Gesichtsanschauungen dem sehendgewordenen Blindgebohrnen nicht sogleich **Vorstellungen**, nicht einmahl von denen Gegenständen, welche er zuvor, durch andere Anschauungen, sich schon als Gegenstände vorgestellt hatte.

Die Gegenstände sind also, in Beziehung auf ihre Einheit, **an sich so, wie wir sie uns vorstellen**; nur mit folgenden Einschränkungen.

Durch unser **Ergänzungsvermögen** wird an ihrer Beschaffenheit manches in der Vorstellung geändert. Daher erkennen wir sie ganz anders, wenn wir sie aus der Ferne, als

wenn

wenn wir sie in der Nähe, oder gar durch optische Vergrößerungswerkzeuge, betrachten, wo wir weniger zu ergänzen brauchen.

Die Vielheit, die wir, mit Willkühr, um die von uns **im voraus** nach empirischen Begriffen **gewählte Einerleiheit** in ihnen zu beobachten, in **Eine Vorstellung**, als **Einen Gegenstand**, zusammenfassen, kann zum Theil **nur durch unsere Vorstellung** zu einer **Allheit** verbunden sein, z. B. eine Landschaft. Daher steht es in unsrer Gewalt, einen solchen viel in sich fassenden Gegenstand in **mehrere einzelne Gegenstände** zu zerlegen. Aber wir bemerken dabei ganz unverkennbare **Gränzen**, welche dieser Gewalt **von den Gegenständen** gesetzt sind; bemerken, daß wir die **Verbindung** vieler Einheiten zu einer **Allheit nothwendig** anerkennen müssen; und daß also eine gewisse Menge von Einheiten eine Allheit, Einen Gegenstand, **unabhängig von den Operationen** unsrer **Spontaneität** ausmacht, und ihn ausmachen würde, wenn wir auch keine Vorstellung von ihr als Einem Gegenstande hätten.

Ungeachtet es demnach **ursprüngliche Verstandesform** ist, nach der **Einerleiheit** in dem **Vielen** die **Einheit** der Gegenstände zu bestimmen: so würden wir doch weder den **Begriff der Vielheit** haben, wenn uns die vielen Ein-

hei-

heiten nicht gegeben wären; noch die Begriffe der Einerleiheit und Einheit, wenn wir nicht das Einerlei in dem Vielen wahrnähmen. Diese Begriffe sind also Begriffe *a posteriori*, sind nicht auf die Gegenstände übergetragen, sondern aus ihnen abstrahirt, aber nach der Form, welche dem Verstande ursprünglich eigen ist.

Die Gewißheit dieses Resultats wird noch einleuchtender, wenn man — was Kant nicht gethan hat — den Gebrauch der nehmlichen Begriffe bei innern Anschauungen und bei der Bildung abstracter Begriffe beobachtet, um ihre Entstehung an diesen zu entdecken.

Die innern Anschauungen sind Wahrnehmungen der Veränderungen unsers Gemüths, Wahrnehmungen unsrer Gedanken, Gefühle, und Begehrungen, die wir zusammen in dem Worte, Gedanken, begreifen wollen.

Auch mit diesen verbinden wir den Begriff der Einheit, wie mit den äusern Gegenständen, entweder so, daß wir wirklich nur Eine solche Veränderung, Einen Gedanken, der nicht aus mehreren zusammengesetzt sei, in uns wahrzunehmen glauben, oder so, daß wir durch das wahrgenommene Einerlei in vielen Gedanken die Vielheit als Einen Gegenstand, als Einen Gedanken, uns vorstellen.

Hier-

Hierbei ist die Einbildungskraft auf eben die Weise thätig, wie bei den äusern Gegenständen. Sie ergänzt einzelne nicht wahrgenommene Bestandtheile der Veränderungen (am unverkennbarsten bei den Gefühlen). Sie hält das Einerlei fest, und sondert das Verschiedene ab. Wir bestimmen, mit gleicher Willkühr und gleichem Zwang, was als einerlei angesehen werden soll, ob z. B. in den Gedanken (im engern Sinne) ein einzelner Satz, oder eine zusammenhängende Reihe von Gedanken über Einen Gegenstand, oder über mehrere mit einander in Verbindung stehende Gegenstände. Wir finden, in der Bildung des Begriffes, Einheit, aus der Einerleiheit in dem Vielen, die nehmliche **ursprüngliche Form**; es ist uns aber weit weniger, als bei den äusern Gegenständen, zweifelhaft, daß die nach dieser Form gebildeten Begriffe der Vielheit und Einerleiheit und Einheit **Begriffe** *a posteriori* seien.

Dabei sind wir uns auch sehr deutlich bewußt, daß an diesem Begriffe der Einheit die Zeitfolge keinen Antheil hat, wenn wir uns auch des Successiven in unsern innern Veränderungen deutlich bewußt sind; daß zur Bestimmung der Einheit eines Gedankens die Länge der Zeit, in welcher sich seine Bestandtheile succedirten, nicht in Betrachtung kommt; daß es

ganz etwas anders ist, eine Reihe von Gedanken für Einen innern Gegenstand erklären, als die Zeit ausmessen, welche auf das Aneinanderreihen der Bestandtheile dieses Gegenstandes verwandt worden ist.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, noch zu bemerken, daß wir auch die Gemüthsveränderungen Anderer, die wir aus Zeichen erkennen — wie sollen wir sagen: durch den äusern Sinn oder durch den innern? — uns als Allheiten oder Vielheiten vorstellen, je nachdem wir die Einerleiheit oder Verschiedenheit in dem Vielen auffassen.

Sind abstracte Begriffe — als solche, nicht als Gemüthsveränderungen — die Gegenstände unsrer Vorstellung: so ist es offenbar, daß wir mit jedem solchen Begriffe den Begriff der Einheit verbinden, um der Einerleiheit in dem Mannichfaltigen willen, welches in den Begriff, mit Absonderung alles Verschiedenen, zusammengefaßt ist. Es lohnt sich der Mühe, die Bildung dieser Begriffe mit einiger Aufmerksamkeit zu beobachten, weil sie unstreitig Begriffe *a posteriori*, empirische Begriffe sind, und dennoch die ursprüngliche Verstandesform in ihnen genau so sich zeigt, wie in den Vorstellungen der innern und äusern Gegenstände.

Die

Die abstracten Begriffe sind abgezogen, theils von wahrgenommenen Gegenständen, innern sowohl als äusern, theils von wahrgenommenen **Veränderungen** (Handlungen und Leiden) der Gegenstände.

Die **Vorstellung** von einem äusern Gegenstande, welchen wir wegen des Einerlei, das wir in seinem Vielen, mit Absonderung des Verschiedenen, wahrnehmen, für Einen Gegenstand erklären, können wir eine **abstracte Vorstellung** nennen, wie aus dem bisherigen klar genug ist. Eine solche ist die Vorstellung eines Menschen, einer Heerde, einer Landschaft.

Von der abstracten Vorstellung ist der **abstracte Begriff** von äusern Gegenständen also verschieden, daß er nicht bloß das abgesonderte Einerlei in dem Mannichfaltigen Einer **Anschauung** enthält, sondern das abgesonderte Einerlei in dem Mannichfaltigen **aller** gleichartigen äuseren **Anschauungen**, in sich fäßt. Wir haben die abstracten Vorstellungen von vielen Menschen und Heerden und Landschaften; aus ihnen bilden wir erst die abstracten Begriffe; der Mensch, die Heerde, die Landschaft. Die Einbildungskraft macht sich bei diesen Begriffen ein Bild, ein **Schema**, „durch eine verborgene Kunst „in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwehrlich je-

„mahls abrathen, und sie unverdeckt vor Au-
„gen legen werden.*)"

Es müßte den Leser beleidigen, wenn man ihn hier abermahls auf das **Ursprüngliche der Form**, auf die mit Zwang verbundene **Willkühr**, auf die **Selbstthätigkeit** der Einbildungskraft, erst aufmerksam machen wollte. Gewiß ist ihm das alles so wenig entgangen, als die Folge, daß aus dieser Ursprünglichkeit und Willkühr und Selbstthätigkeit unmöglich auf die **Ursprünglichkeit der Begriffe** geschlossen werden kann, da sie sich bei Begriffen, die zugestandenermaßen Begriffe *a posteriori* sind, gerade so zeigen, wie bei den **Vorstellungsbegriffen**, deren empirischen Ursprung Kant bestreitet.

Mit den abstracten Begriffen von innern Gegenständen hat es durchgehends die nehmliche Bewandtniß. Ein Satz, eine Rede, eine Untersuchung — denn durch diese Benennungen fixieren wir das in Eine Vorstellung zusammengefaßte Einerlei in dem Vielen der Gedanken — ist eine **abstracte Vorstellung**; der Satz, die Rede, die Untersuchung, sind **abstracte Begriffe**, welche das Einerlei in dem Mannichfaltigen aller gleichartigen innern Anschauungen bezeichnen. Auch bei diesen Begriffen

*) Crit. der r. Vern. S. 141.

griffen bildet sich die Einbildungskraft ein **Schema** aus den **Zeichen** oder **Aeuserungen** der Gedanken oder Gefühle oder Begierden.

Diese **innern Gegenstände** sind aber nichts anders, als **Veränderungen** in dem Innern der Gegenstände. Die Beobachtung der Bildung abstracter Begriffe **von innern Gegenständen** ist also in der That schon eine Beobachtung der Bildung abstracter Begriffe von **Veränderungen der Gegenstände.** Es zeigt sich aber an dieser so viel bemerkenswerthes, daß wir noch etwas bei ihnen verweilen wollen.

Manche abstracte Begriffe von Handlungen sind einfache Begriffe, welche einzig **entweder von äusern oder von innern** Veränderungen abgezogen sind, z. B. das Gehen, das Denken.

Andere aber sind **combinirte** Begriffe.

Es werden in ihnen zusammengenommen **innere und äusere** Veränderungen, z. B. das Lesen, das Gespräch.

Es werden in ihnen verbunden **Handlungen** (oder Leiden) und der **Zustand des Gemüths**, z. B. Hypochondrie.

Aus einfachen und aus combinirten Begriffen werden wieder andere **einfach** scheinende Begriffe abstrahirt:

theils durch die **Beobachtung der Wirkungen auf den Zustand** des Körpers oder des Gemüths,

z. B. aus den Begriffen, Lesen, Denken, Wissen, der Begriff, Gelehrsamkeit;

theils durch die **Beobachtung der Wirkungen auf die Fähigkeit zu andern Veränderungen**, z. B. der Begriff, Geschicklichkeit;

theils durch das **Schliessen von den Veränderungen**, die in abstracten Begriffen enthalten sind, **auf ihre Gründe, auf Kräfte**, z. B. Gedächtniß;

theils durch die **Verbindung** der abstracten Begriffe von menschlichen Handlungen **mit dem Urtheile, welches die Vernunft** *a priori* **über ihre Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit fället.** So wird z. B. zuerst von äusern Handlungen abstrahirt der Begriff, **Geben**; dieser wird durch Combinationen näher bestimmt in dem Begriffe, **Schenken**; dieser wird verglichen mit dem Urtheile der Vernunft, und so bildet sich der Begriff, **Wohlthätigkeit**, welcher ein **combinirter** Begriff ist, indem durch denselben ein **Zustand des Gemüths**, und zugleich das **Urtheil der Vernunft über** denselben ausgedrückt wird.

Diese letzten Begriffe sind die merkwürdigsten in Absicht auf die Untersuchung, die uns zu dieser kleinen Digression führte. In ihnen liegt etwas, welches, wie vorzüglich Kant erwiesen hat, **rein** *a priori* ist, ohne daß deßwe-

gen

gen das empirische, das zugleich in denselben liegt, zweifelhaft würde.

Von dieser Entwickelung des Entstehens der abstracten Begriffe — welchem hier nur so weit nachgegangen worden ist, als es von Ideen des philosophirenden Menschenverstandes gefordert werden kann — wird sich in der Folge mannichfaltiger Gebrauch machen lassen; wie uns denn das, was über das Empirische der Kategorieen der Quantität im Allgemeinen gesagt worden ist, bei den Untersuchungen über die übrigen zu Statten kommen muß.

2.

Die Kategorieen der Qualität sind, nach Kant, Realität, Negation, Limitation.

Schwehrlich giebt es einen Begriff, mit dem die Metaphysiker mehr Unfug getrieben hätten, als mit dem Begriffe der Realität. Was hat man nicht hineingelegt, um es zu weiterem Gebrauche wieder herausspinnen zu können! Kant hat sich diesem Unwesen in seiner Untersuchung über die Beweiskraft des ontologischen Arguments für das Dasein Gottes kräftig und mit dem besten Erfolge widersetzt; aber in der Bestimmung der Kategorie, Realität, scheint auch er nicht ganz davon frei geblieben zu sein.

Zwar in dem, was er über diese Kategorie sagt, ist keine Spur davon zu erblicken: „Rea-

„lität legen wir den äusern Gegenständen bei, „die durch die mit ihrer Anschauung verbunde„ne Empfindung sich uns als einen Raum „erfüllend darstellen.“ So ist es allerdings. Realität eines Gegenstandes drückt nicht mehr aus, als seine Wirklichkeit, („sein Sein in der Zeit“*), und von dieser versichert uns die Empfindung. Darauf aber, daß er einen Raum erfüllet, achten wir nicht bei der Verbindung des Begriffes, Realität, mit ihm. Daß alle äusern Gegenstände, die uns eine Empfindung verursachen, auch einen Raum erfüllen, ist eine Beobachtung, ein Urtheil, welches den Begriff der Realität schon voraussetzt, den wir durch die Empfindung mit den Gegenständen verbinden.

Aber wie ist es zu erklären, daß Limitation die dritte Kategorie der Qualität ist? Limitation, die aus der Verbindung der Negation mit der Realität entsteht? — Hierinn scheint die Behauptung zu liegen: nur illimitirte Realität ist Realität; oder — da die Realität dasjenige ist, was an den Objecten der Empfindung entspricht —: Nur das ist Realität, was den höchsten möglichen Grad von Empfindung bewirkt. Aber nach welchem Sprachgebrauche kommt denn dem Worte, Realität, diese Be-

*) Crit. der r. Vern. S. 143.

Bedeutung zu? Fordert nicht vielmehr der philosophische, so wie der gemeine, der limitirten Realität die illimitirte — nicht die Realität schlechthin — entgegenzusetzen? — Und was sollte der **höchste mögliche Grad der Wirklichkeit** (des Seins in der Zeit) sein, da sich keine Grade der Wirklichkeit, sondern nur **Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit** (Sein oder Nichtsein) denken lassen?

Doch es scheint wohl nur so, daß Kant etwas so fremdartiges seiner Kategorie, Realität, beigemischt habe. Der Begriff, **Limitation**, soll nur ausdrücken, daß die **Empfindung**, welche von einer Anschauung entsteht, eine **intensive Größe**, d. i. einen **Grad**, habe, welcher einer unendlichen **Verringerung** fähig sei, so daß zwischen dieser **Empfindung** und dem **Mangel aller Empfindung**, der **Negation**, $= 0$, ein continuirlicher Zusammenhang unendlich vieler möglicher **Zwischenempfindungen** sei*). Es wird also jedem äussern Gegenstande nur darum eine **limitirte Realität** zugeschrieben, weil zwischen der Empfindung, die er hervorbringt, und der Nichtempfindung Zwischenempfindungen möglich sind. Die Kategorie, Realität, drückt also doch nicht

*) s. Crit. der r. Vern. S. 143. 168.

mehr aus, als die Wirklichkeit des äusern Gegenstandes wegen der mit seinem Anschauen verbundenen Empfindung, nicht den höchsten möglichen Grad von Empfindung, den er hervorbringen könnte.

Aber wer sieht nicht, daß durch diesen Begriff der **Limitation** dem Sprachgebrauche noch mehr Gewalt angethan wird, als dem Begriffe der **Realität** geschehen wäre, wenn diesem die Bestimmung gegeben worden wäre, der wir widersprochen haben? Unmöglich können wir eine Empfindung deßwegen eine **limitirte** nennen, weil **schwächere** Empfindungen möglich sind. Nur diejenige Empfindung ist **limitirt**, von der wir erkennen, daß sie **schwächer** sei, als eine mögliche **stärkere**. Also kann auch das, was an den äusern Gegenständen der Empfindung entspricht, nicht darum limitirte Realität heisen, weil eine geringere Realität möglich ist, sondern **einzig darum**, weil eine **höhere** möglich ist.

Wenn nun aber auch durch diese Verletzung des Sprachgebrauchs in dem Begriffe der Limitation — eine Verletzung, die durch die Nothwendigkeit, eine **dritte** Kategorie aufzustellen, welche der **Form der unendlichen Urtheile** correspondirte, vielleicht unvermeidlich würde — die Reinheit des Begriffes, Realität

tät, als der bloßen Wirklichkeit, des bloßen Seins in der Zeit, von Kant erhalten worden zu sein scheinet: so zeigt es sich doch,*) daß er in diesen Begriff etwas demselben fremdartiges mischt, nehmlich eine intensive Größe, einen Grad, mit welchem das Reale den Raum erfülle — worüber unten, in dem 8. Kapitel, bei der Prüfung der Kantischen Grundsätze des reinen Verstandes, einiges, weit mehr aber in dem zweiten Theile, bei der Untersuchung über die einfachen Substanzen, zu erinnern sein wird. Diese Einmischung wurde dadurch unvermeidlich, daß, nach den Kantischen Prinzipien, das, was wir Realität der Gegenstände nennen, eigentlich nichts anders ist, als unsere Empfindung bei dem Anschauen eines uns als raumerfüllend erscheinenden unbekannten Etwas. Nun ist es gewiß, daß jede unsrer Empfindungen einen Grad hat; so mußten denn auch wohl dem Realen Grade zugeschrieben werden.

Halten wir aber die Identität der Begriffe, Realität und Wirklichkeit, fest: so ist es augenscheinlich, daß der Realität keine Grade beigelegt werden können; und daß die Grade unsrer

*) hauptsächlich in dem, was er Crit. der r. Vern. S. 172. ff. darüber sagt.

unsrer Empfindungen bei dem Anschauen der Gegenstände nicht in Graden der Wirklichkeit sondern nur in Graden der Kräfte der Gegenstände ihren Grund haben können. Der Begriff, Kraft, aber, der erst aus der Kategorie, Causalität, entsteht, darf nicht in den Begriff, Realität, gemengt werden.

Demnach bleiben uns nur zwei Kategorieen der Qualität, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Denn ob gleich aus ihrer Vereinigung der dritte Begriff, Scheinwirklichkeit, entsteht: so ist doch die Scheinwirklichkeit nichts anders, als eine Nichtwirklichkeit; und der Schein bezieht sich nicht auf den Gegenstand, sondern einzig auf uns.

Sind nun diese Begriffe Begriffe *a priori*? — Ursprüngliche Verstandesform ist es allerdings, daß wir jeden äusern Gegenstand, dessen Anschauung eine Empfindung in uns erzeugt, als einen raumerfüllenden, und eben deßwegen als einen wirklichen, betrachten. Selbst die Einheit, welche wir, nach einer andern ursprünglichen Form, dem Vielen auser uns beilegen, wodurch das Viele erst Ein Gegenstand wird, setzt die Betrachtung des Vielen als eines Wirklichen schon voraus. Daß aber aus der Ursprünglichkeit der Form die Ursprünglichkeit des Begriffs nicht folge, ist bei

den

den Kategorieen der Quantität hinlänglich erwiesen worden. Wir dürfen also, wie dort, behaupten: Ungeachtet es eine ursprüngliche Form unsers Verstandes ist, denen äusern Gegenständen, deren Anschauung mit einer Empfindung begleitet ist, Realität, d. h. Wirklichkeit, beizulegen: so ist doch der Begriff, Realität, ein Erfahrungsbegriff, den wir schlechterdings nicht haben könnten, wenn wir keine Empfindung bei dem Anschauen der äusern Gegenstände hätten.

Es folgt also aus der Ursprünglichkeit der Form keineswegs, daß der Begriff, Realität, unsrer Vorstellung so angehöre, daß ihm nichts in den Gegenständen entspreche. Er entsteht vielmehr in uns durch sie, indem wir die Empfindung bei ihrem Anschauen ihnen zuschreiben müssen, da wir ohne sie (die Gegenstände) weder diese Empfindung, noch den Begriff von ihrer Wirklichkeit haben könnten. Wenigstens ist es offenbar, daß diese Entstehung des Begriffs, Realität, aus der von uns empfundenen Erfüllung des Raums durch alles, was Kant über die Kategorie, Realität, gesagt hat, nicht widerlegt ist und nicht widerlegt werden kann.

Dagegen wird sie durch die Bemerkung bestätigt, daß bei der Bildung des Begriffes,

Realität, keine Spur von jener **Willkühr** angetroffen wird, die wir bei dem Begriffe, Einheit, gefunden haben, keine **Ergänzung**, keine **Abstraction**; wie denn daher auch nicht zu bezweifeln ist, daß das **Kind** viel früher das Mannichfaltige in der Anschauung für **real** erkenne, als es in demselben einzelne Gegenstände unterscheidet. Die **Empfindung** ist, wie es das Wort schon aussagt, einzig unsrer Receptivität zuzuschreiben, und den Grund der Empfindung suchen wir durch einen **ursprünglich nothwendigen Schluß** in der Realität des **Gegenstandes**, mit dessen Anschauung die Empfindung verbunden ist. Ursprünglich nothwendig ist dieser Schluß, weil es uns ursprünglich nothwendig ist, zu behaupten, daß die Empfindung einen Grund haben müsse, und ursprünglich unmöglich, ihn entweder in andern Gegenständen oder in der Spontaneität unsers Verstandes zu suchen.

Daher gebrauchen wir auch die **Empfindung** als eine **Probe** von der **Realität unsrer Vorstellungen**. Unsre Vorstellungen sind nehmlich nur dann **reale** Vorstellungen, wenn sie Vorstellungen von wirklich existierenden (realen) Gegenständen sind. Aber nicht alle Vorstellungen haben diese Realität; sie fehlt denen, welche die **Phantasie**, des Dichters oder des

Kranken oder des Träumenden, durch Erinnerungen an wirkliche Empfindungen und durch Combinirung derselben bildet. Nur diejenige Vorstellung erkennen wir für real, der ein Gegenstand entspricht, den wir im Vorstellungsacte empfinden, oder von dem wir bei diesem Acte historisch gewiß sind, daß andre oder wir selbst eine Empfindung von ihm gehabt haben oder (andre) noch haben.

Wohl zu bemerken ist hierbei, daß Kant eben so, wie wir, von der Empfindung auf das Dasein (die Wirklichkeit) von Gegenständen schließt, nur daß er sie nicht um der Empfindung willen für raumerfüllend an sich erkennen will. Auch Er gesteht also, daß wir, wenn keine Gegenstände wären, auch keine Empfindung von ihnen haben könnten; gesteht damit, daß wir die Empfindung von ihnen erhalten. Und doch behauptet er, Realität sei ein Begriff *a priori*, da doch dieser Begriff eine Empfindung voraussetzt. Es zeigt sich hieraus, daß er nach seinen Prinzipien eigentlich nur die dem Begriffe, Realität, anhängende Erfüllung des Raums und der Zeit für etwas erklärt, das vermöge der ursprünglichen Form unsrer Sinnlichkeit, über welche in dem 4. Kap. das nöthige gesagt worden ist, *a priori* sei.

Lasset uns nun den Begriff der Realität in seinem Gebrauche bei innern Anschauungen beobachten.

Wir erklären jede für real, deren wir uns bewußt sind; und dieses Bewußtsein, diese Apperception, ist nichts anders, als eine innere Empfindung.

Wer auch noch zweifelte, ob den äusern Gegenständen darum, weil mit ihrer Anschauung Empfindung verbunden ist, eine von unsrer Vorstellung unabhängige Realität zukomme, der wird doch, wenn er noch von dem Menschenverstande sich leiten läßt, gewiß nicht daran zweifeln, daß seine innern Veränderungen darum wirklich sein müssen, weil er eine Empfindung von ihnen hat. Und doch legt er ihnen die Wirklichkeit nach dem nehmlichen Schlusse bei, nach welchem er den äusern Gegenständen Wirklichkeit beilegt. Finden wir also diesen Schluß bei den Gegenständen des innern Sinnes untrüglich: so müssen wir ihn bei den äusern für eben so untrüglich erkennen; denn es ist zwischen beiderlei Schlüssen nicht der mindeste Unterschied. Daher läßt auch Kant diesen Schluß auf die Wirklichkeit der innern Veränderungen — vollkommen consequent — eben so wenig gelten, als den auf die Wirklichkeit der äusern Gegenstände.

Zu den Gegenständen der innern Anschauung gehören auch die Begriffe, sie mögen empirischen Ursprungs (abstracte) oder *a priori* sein. Insofern sie bloß als innere Veränderungen betrachtet werden, haben sie sämmtlich Realität, sobald man sich durch innere Empfindung ihrer bewußt wird. Aber wozu sollte man ihnen in dieser Hinsicht ein Prädicat (der Realität) beilegen, durch welches sie von allen übrigen innern Veränderungen auf keine Weise unterschieden würden? Man betrachtet sie vielmehr, wie die Vorstellungen, bei der Beilegung oder Absprechung dieses Prädicats nach ihrem Gehalte, und legt ihnen Realität bei, oder spricht sie ihnen ab, in Hinsicht auf die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, auf die Erkenntniß, welche sie uns von den Gegenständen verschaffen. An eine Realität (Existenz) des Abstractums in den Begriffen (z. B. Schönheit, Weißheit), worüber die Nominalisten mit den Realisten stritten, denkt der Menschenverstand nicht.

Real also sind die einfachen Begriffe, welche aus den Vorstellungen innerer und äuserer Gegenstände und Veränderungen abstrahirt sind, wenn die Gegenstände und Veränderungen wirklich (real) sind. Dem Begriffe eines viereckigen Zirkels dagegen fehlt die Realität.

Real sind die **combinirten** Begriffe, wenn die in ihnen enthaltenen **einfachen** die Realität haben, von welcher so eben die Rede war, und wenn sie so combinirt sind, wie die unter den einfachen Begriffen enthaltenen **Gegenstände und Veränderungen** in der Erfahrung (in der **Wirklichkeit**) **combinirt** gefunden werden.

Real sind diejenigen Begriffe, in welchen **Urtheile über die Beschaffenheit und Verbindung und Rechtmäßigkeit** der Gegenstände und Veränderungen liegen, wenn diese Urtheile **wirkliche Aussprüche der Vernunft** enthalten, die entweder ursprüngliche oder aus ursprünglichen richtig abgeleitete sind.

Auf die **Verbindung** des **Ursprünglichen** mit dem **Empirischen** in solchen Begriffen sind wir schon bei den Kategorieen der Quantität aufmerksam gewesen.

Die Begriffe der Quantität und Qualität, welche hier entwickelt worden sind, liegen in allen unsern Vorstellungen von äusern Gegenständen, so, daß wir ohne sie von keinem äusern Gegenstande eine Vorstellung haben würden. Diese **Verbindung** der Begriffe mit den Vorstellungen ist **ursprünglich**. So weit sind wir mit Kant **einstimmig**.

Lasset

Lasset uns nun die Differenz zwischen ihm und uns überschauen.

Kants Ansicht ist diese: Ein unbekanntes Etwas afficirt uns, und afficirt uns — nach der Form unsers äusern und innern Sinnes — als ein im Raume befindliches Vieles, das wir successiv durchlaufen, und, vermittelst des Begriffes der Allheit, als Einen raumeinnehmenden, und durch die Empfindung, vermittelst des Begriffes der Realität, als einen raumerfüllenden Gegenstand auffassen. Das unbekannte Etwas nimmt keinen Raum ein, und erfüllt keinen, sondern es erhält nur diese Form für uns durch die ursprünglichen Formen unsrer Sinnlichkeit, und unsers Denkens beim Vorstellen.

Nach uns sind die äusern Gegenstände unabhängig von unserer Vorstellung im Raum, nehmen ihn ein, und erfüllen ihn. Sie sind ein Mannichfaltiges, in welchem ein Einerlei in mehreren Hinsichten liegt. Von diesem Mannichfaltigen fassen wir das Einerlei in bestimmter Hinsicht zusammen, und sondern das Verschiedene ab, und stellen uns das viele Einerlei als Einen Gegenstand vor. Dieser Gegenstand erregt in uns eine Empfindung, durch welche wir ihn für einen wirklichen Gegenstand erkennen.

Die äusern Gegenstände sind also nicht Erscheinungen eines von ihnen ganz verschiedenen unbekannten Etwas; sie erscheinen uns, wie sie an sich sind: abgerechnet, was wir durch unser Ergänzungsvermögen in der Vorstellung zur Anschauung hinzuthun, und durch das Absonderungsvermögen von der Anschauung aus der Vorstellung weglassen *), wobei jedoch unsre Willkühr durch einen Zwang beschränkt ist, dessen Grund in den Gegenständen liegt; welches auch der Fall bei der Bestimmung der Menge des Mannichfaltigen ist, von welchem wir durch das Zusammenfassen des Einerlei die Vorstellung Eines Gegenstands bilden. Die Wirklichkeit (Realität) des Gegenstandes liegt ganz auser den Gränzen unsrer Willkühr; wir erkennen sie einzig durch die Empfindung, welche nur von dem Gegenstand herrühren kann.

3.

Bei den Kategorieen der Relation: Substanzialität (Substanz und Accidens), Causalität

*) Daß auch abgerechnet werden muß, was in unsern Vorstellungen, selbst nach den dogmatischen Realisten, bloß subjectiv ist, versteht sich von selbst.

S 1.Q S 72

lität (Ursache und Wirkung), und **Wechselwirkung** (Gemeinschaft), zu welchen uns nun die Kantische Tafel der Kategorieen führt, müssen wir vor allem bemerken — was Kant selbst sorgfältig bemerkt hat —, daß zwischen diesen und den **Kategorieen der Quantität und Qualität** eine große **Verschiedenheit** obwaltet.

Wir hätten **gar keine Vorstellung** von äußern Gegenständen, wenn wir nicht das Mannichfaltige im Raum in der Anschauung für etwas **Reales** erkennten, und es nicht als **Einheiten** betrachteten. Aber das ist auch **genug** zur Vorstellung von ihnen: die Kategorieen der Relation brauchen wir zur Vorstellung nicht; wir brauchen sie nur zur **Erfahrung**.

Die **äußern Gegenstände** sind der **Stoff der äußern Erfahrung**. Durch unsre Vorstellungen formen wir diesen Stoff, das heißt, wir fassen seine Form auf; und so geformt, sind die äußern Gegenstände der Stoff der äußern Erfahrung.

Die **Erfahrung** selbst, die wir an diesem Stoffe machen, welcher durch unsre Vorstellung von ihm für uns da ist, machen wir durch **Bemerkung dessen, was in der Zeit mit ihm vorgeht**; und alle diese Bemerkungen lassen sich auf die Begriffe der **Substanzialität, Causalität, und Wechselwirkung zurückführen**.

Aber so wenig wir einen Stoff zur Erfahrung, so wenig wir **Vorstellungen** von realen Gegenständen haben könnten, wenn nicht, unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen, ein Mannichfaltiges auser uns **schon vorhanden** wäre: so wenig könnten wir eine **Erfahrung** von dem, was mit diesen realen Gegenständen vorgehe, haben, wenn nicht wirklich, unabhängig von unserm Denkvermögen, mit diesen Gegenständen **etwas vorgienge.** Unsre Erfahrung ist nichts, als **Bemerkung.** Und wenn alle unsre Bemerkungen sich auf drei Begriffe reduciren lassen: so sind diese drei Begriffe wohl die **ersten Erfahrungsbegriffe,** ohne welche wir keine Erfahrung haben könnten; aber ihnen liegen doch selbst die **Bemerkungen** zum Grunde, welche die Grundlage der Erfahrung ausmachen; und sie sind also, so gut als die aus ihnen entstandenen, Begriffe *a posteriori.*

Warum erklärt sie aber Kant für Begriffe *a priori*?

Aus eben dem Grunde, aus dem er die Kategorieen der **Quantität** und der **Qualität** für Begriffe a priori erklärt. Nach ihm giebt es an sich kein raumeinnehmendes und raumerfüllendes Mannichfaltiges, sondern ein unbekanntes Etwas, welches wir, nach der Form des äusern Sinnes, als ein raumeinnehmendes und

raum-

raumerfüllendes Mannichfaltiges anschauen, und nach unserer Verstandesform als reale Gegenstände uns vorstellen, so daß die Kategorieen der Quantität und der Qualität rein a priori sind. Dieses unbekannte Etwas existiert aber auch nicht in der Zeit, sondern wir schauen es nur, zufolge der Form des innern Sinnes, als in der Zeit existierend an; und nach unserer Verstandesform stellen wir es uns als etwas in der Zeit dauerndes, aufeinanderfolgendes, zugleichseiendes vor, so daß die **Kategorieen der Relation**, welche diese Dauer, Succession, und Coexistenz ausdrücken, **rein** *a priori* sind.

Wenn wir aber nun behaupten dürfen, in dem Vorhergehenden hinreichend erwiesen zu haben, daß ein Mannichfaltiges auser uns an sich im Raum und in der Zeit existiere; daß es an sich den Raum einnehme und erfülle; und daß nur dadurch unsre Vorstellungen von ihm, als von realen Gegenständen, möglich werden: so dürfen wir auch behaupten, bereits hinreichend erwiesen zu haben, daß dieses Mannichfaltige auch an sich in der Zeit **dauere, aufeinander folge**, und **zugleich sei**; und daß erst dadurch unsre Vorstellungen von ihm, als von **Substanzen** und **Accidenzien**, **Ursachen** und **Wirkungen**, und **Wechselwirkungen**, möglich werden; und also die Begriffe, welche in die-

sen Vorstellungen liegen, so gut als die in der Vorstellung realer Gegenstände liegenden Begriffe, Begriffe *a posteriori* seien, wie selbstthätig wir auch, unsrer Verstandesform gemäß, bei ihrer Bildung sein mögen.

Somit könnten wir uns auch einer weitern Untersuchung über die Entstehung dieser Begriffe enthoben glauben. Da aber diese Untersuchung doch etwa auf Bemerkungen führen könnte, welche, obwohl zur Widerlegung der Ursprünglichkeit dieser Begriffe nicht nöthig, doch in anderer Hinsicht erheblich sein dürften: so wollen wir bei diesen Kategorieen den nehmlichen Weg verfolgen, den wir bei den vorigen eingeschlagen haben.

1. Wir machen also bei der Kategorie, **Substanz**, den Anfang von der Verbindung dieses Begriffs mit den **äusern Gegenständen.**

Dadurch, daß wir ein Mannichfaltiges in der Vorstellung für einen **realen Gegenstand** erklären, erklären wir es **noch nicht** für eine **Substanz.** Der Begriff, **Substanz**, entsteht also nicht aus der Vorstellung des Einerlei in dem eine Empfindung in uns erregenden Mannichfaltigen. Erst dadurch, daß zur Vorstellung eines realen Gegenstandes **noch etwas hinzu kommt**, bildet sich der Begriff der Substanz. **Aber was ist das, welches hinzukommen muß?**

Bei

Bei der Beantwortung dieser Frage thun sich manche Schwiehrigkeiten hervor, über welche die Critik der reinen Vernunft leicht hinwegschreitet, die aber einen sehr bedeutenden Einfluß auf die scharfe Bestimmung des Begriffes, Substanz, haben. Eine ausgeführte Erörterung dieser Schwiehrigkeiten muß dem zweiten Theile unsers Werkes vorbehalten bleiben. Hier nur so viel, als zu der Zergliederung des Begriffs in Hinsicht auf seine **Ursprünglichkeit** unumgänglich nothwendig ist.

Ich betrachte einen Baum oder einen Felsen als einen realen Gegenstand. Ich betrachte ihn zu **verschiedenen Zeiten**, und erkenne ihn für den **nehmlichen**; und erkläre ihn nun für eine **Substanz**. In diesem Begriff liegt also der Begriff der **Identität** eines Gegenstandes **in verschiedenen Zeiten**, oder der **Beharrlichkeit** (Dauer) des Gegenstands.

Aber **Identität in verschiedenen Zeiten** und **Beharrlichkeit** ist nicht völlig einerlei. Ich betrachte den nehmlichen Baum — der nach einer **abstracten Vorstellung**, die wir schon kennen, der **nehmliche** ist — in verschiedenen Jahreszeiten, und finde ihn in der einen beblättert und in der andern entblättert. Demnach sollte ich die **Blätter** des Baums für **keine** Substanzen erkennen, und ich erkenne sie doch für

Substanzen: erkläre ich ja selbst die Ephemeren für Substanzen.

Sehr nothwendig ist hierbei die Erinnerung, daß der Begriff der Substanz, als Kategorie betrachtet, wie er von Kant aufgestellt ist, nur als ein Begriff von angeschauten äusern Gegenständen, welche entweder scheinbar einfache Einheiten, oder Einheiten wegen des zusammengefaßten Einerlei im Mannichfaltigen, sind, betrachtet wird und betrachtet werden muß. An die wirklichen Einheiten, aus welchen, als den eigentlichen Substanzen, der Gegenstand zusammengesetzt sei, darf hier nicht gedacht werden, da von ihnen für den Menschen keine Anschauung Statt findet, sondern auf sie nur geschlossen wird, so daß man dabei von der Vorstellung der angeschauten Gegenstände ausgeht. Von diesen einfachen Substanzen (welche nach Kant nicht einmahl einfach sind) kann erst im zweiten Theile gehandelt werden.

Die Identität des Gegenstandes zu verschiedenen Zeiten kann aber auch noch nicht allein den Begriff der Substanz ausmachen; denn ich finde zu verschiedenen Zeiten die nehmliche Farbe, den nehmlichen Geruch, und erkläre sie doch nicht für Substanzen, ungeachtet

tet ich sie auch nicht für bloße Modificationen meines Sinnes erkenne.

Fast scheint es also, als ob das Merkmahl der Identität so wenig, als das der Beharrlichkeit, in dem Begriffe der Substanz läge, wenigstens ist es gewiß, daß beide ihn nicht ausfüllen. Es ist also der Mühe werth, zu versuchen, ob nicht ein anderes jenen zuzugeben, oder wohl gar an ihre Stelle zu setzen sein möchte.

Wir nehmen **Veränderungen** an den realen Gegenständen wahr, durch welche diese in unserer Vorstellung **doch nicht ihre Identität verliehren.** Bei allen Veränderungen, welche der Baum in den verschiedenen Jahreszeiten erleidet, erkennen wir ihn doch für den nehmlichen Baum, der durch die Veränderungen nur in einen **verschiedentlichen Zustand** versetzt werde. Vielleicht drückt der Begriff, Substanz, die **Identität des Gegenstandes in verschiedenen Zuständen** aus.

Aber wir erklären auch den kahlen Felsen, wenn wir auch **keine Veränderung, keinen verschiedentlichen Zustand** an ihm beobachten, für eine Substanz, ohne zur Beilegung dieses Prädicats erst Veränderungen an ihm abzuwarten.

Wozu sollten wir die Schwiehrigkeiten noch mehr häufen? — Je genauer wir uns selbst in Absicht auf den Begriff der Substanz beobachten, desto gewisser werden wir, daß uns dieser Begriff **durch die Vorstellung realer Gegenstände durchaus nicht entsteht.** Wir finden, daß wir ihn nur gebrauchen, um gewisse Gegenstände von andern zu **unterscheiden**, welche die Metaphysik Accidenzien zu nennen pflegt, die **auch reale Gegenstände** sind, d. h. uns auch in ihrer Anschauung (durch den äusern oder innern Sinn) eine **Empfindung** verursachen. Wollen wir also den Begriff der Substanz entwickeln: so müssen wir zuvor uns deutlich machen, was der Begriff, **Accidens**, enthalte.

Lasset uns bei unsern Beobachtungen von **uns selbst** ausgehn. Wir wollen die sämmtlichen **innern Veränderungen** (die Modificationen unsers Gemüths), die, wie wir wissen, **reale Gegenstände** unsers innern Sinnes sind, in den Ausdruck, **Gedanken**, zusammenfassen. Unsre Gedanken sammt und sonders erklären wir für **Accidenzien.** Warum? Was ist es, wofür der gemeine Menschenverstand die Gedanken erklärt, und was der Metaphysiker durch das Wort, Accidens, ausdrückt? Es ist nichts anders, als das, daß die Gedanken nicht für

sich

sich existieren können, sondern einen andern Gegenstand voraussetzen, in welchem sie existieren müssen; daß diese Gedanken nicht da sein könnten, wenn Ich nicht da wäre. — Woher uns diese Erkenntniß komme, mögen die Metaphysiker zu ergründen versuchen. Sie leiten die Gedanken von Kräften ab, deren Wirkungen die Gedanken seien; und damit stimmt der Menschenverstand überein. Aber wenn sie nun behaupten, diese Kräfte machten, als das Beharrliche, die Substanz aus: so widerspricht ihnen der Menschenverstand, der mit gleicher Zuverlässigkeit weiß, daß auch die Kräfte nicht für sich existieren können, sondern in einem Gegenstande existieren müssen. Und woher ihm diese Erkenntniß komme, werden die Metaphysiker wohl nie ergründen: sie beruht auf einem seiner ursprünglichen Aussprüche.

Wenden wir nun unsre Aufmerksamkeit auf den Begriff des Accidens bei äußern Gegenständen, auch die Kräfte derselben mit eingeschlossen: so werden wir immer gleichförmig finden, daß durch ihn auch bei diesen Gegenständen nichts weiter ausgedrückt wird, als das Nichtfürsichbestehn.

Gehn wir von hier aus über zu dem Begriffe, Substanz, der sich uns jetzt als dem

Accidens **entgegengesezt** darstellt: so zeigt sichs, daß er nichts anders ausdrückt, als die **Negation des Nichtfürsichbestehens** eines Gegenstands.

Es ist rathsam, den Begriff, Substanz, bloß **negativ**, als **Nichtaccidens**, aufzufassen. Sobald wir ihn **positiv**, für den Ausdruck des **Fürsichbestehens**, erklären wollen, finden wir uns in Verlegenheit über die **Bestimmung** des **Fürsichbestehens**.

Nicht nur existieren viele Substanzen **an und in andern**, das Blatt am Baum, die Wurzel in der Erde; sondern wir gestehen auch von allen Substanzen, die wir wahrnehmen, daß sie **nicht von sich selbst** die Existenz haben, sondern **von andern**. Zwar bemerken wir wohl, daß das Blatt und die Wurzel **fortexistieren**, wenn wir sie gleich vom Baum und von der Erde **trennen**; und daß die Substanzen, abgesondert von denen, aus welchen sie entstehen, **existieren**: aber ihre Existenz **setzt** doch die Existenz anderer Gegenstände **voraus**, wie die Existenz der Accidenzien; und ein **Fürsichbestehen**, eine **Selbstständigkeit**, scheint ihnen eben so wenig zugesprochen werden zu können, als den Accidenzien. — Von dieser Seite betrachtete Spinoza das, was wir Substanzen nennen,

und

und erklärte sie daher alle für Accidenzien Einer Subſtanz.*)

Sehr wohl kann man indeſſen über dieſe Schwiehrigkeiten wegſetzen, und diejenigen Gegenſtände **Subſtanzen** nennen, welche einen **Raum erfüllen.** Die wahrgenommene **Erfüllung des Raums** führet freilich für ſich **nicht** zum Begriffe, **Subſtanz**; aber die wahrgenommene **Nichterfüllung des Raums** kann zum Begriffe, Accidens, führen, und dieſer zu dem entgegengeſetzten, **Subſtanz.**

Nur iſt dabei nicht zu überſehen, daß wir auch mit ſolchen Gegenſtänden, welche **keinen Raum erfüllen**, den Begriff der **Subſtanz** verbinden (mit der Seele, und mit Gott, vielleicht auch mit körperloſen Geiſtern). Freilich behauptet **Fichte**, kein Gegenſtand, welcher keinen Raum erfülle, könne eine Subſtanz heiſen; aber

*) Eben deßwegen haben wir das Merkmahl der Inhärenz nicht in den Begriff des Accidens aufgenommen, weil auch Subſtanzen andern Subſtanzen inhäriren. Daß man ohnehin nicht ſagen könne, die Veränderungen inhärirten den Subſtanzen, iſt ſchon oben bemerkt worden — wodurch jedoch keineswegs widerſprochen werden ſoll, daß die Kräfte, deren Wirkungen die Veränderungen ſind, den Subſtanzen inhäriren. Vergl. Crit. der r. Vern. S. 186. f.

aber wir sind uns zu sicher bewußt, daß wir auch solche als Substanzen uns denken, als daß wir durch seine Behauptung irre gemacht werden könnten.

Diese Bemerkung macht denn nun wieder unser Merkmahl der Raumerfüllung zweifelhaft. Da aber **Kant** bei der Kategorie der Substanz **nur** ihre Anwendung auf **äusere, körperliche Gegenstände** im Auge hat: so wollen wir uns hier mit diesem Merkmahle begnügen, und die sehr nöthige fernere Untersuchung über den Begriff der Substanz für künftige Veranlassungen aufbewahren.

So viel hat sich immer aus der bisherigen Untersuchung ergeben, daß wir den Begriff der Substanz in seiner Verbindung mit **körperlichen Gegenständen nicht** für gleichbedeutend **mit dem Begriffe der Beharrlichkeit**, im Gegensatz gegen den Begriff des Veränderlichen, und nur unter bedeutenden **Einschränkungen** für gleichbedeutend mit dem Begriffe der **Subsistenz**, im Gegensatz gegen den Begriff der Inhärenz, gelten lassen können; daß wir vielmehr den Begriff, Substanz, von dem **Wahrnehmungsbegriffe** des **Nichtfürsichbestehens** ableiten, und in Hinsicht auf **körperliche Gegenstände** diesen für gleichbedeutend mit **Nichterfüllung eines Raums annehmen**, und in diesem

sem Gegensatze den Begriff der Substanz für den Begriff des **Fürsichbestehens**, welches wir gewissen Gegenständen wegen der an ihnen **wahrgenommenen Erfüllung eines Raums** zuschreiben, erkennen müssen.

Und nun fragen wir, ob wir diese Begriffe für Begriffe *a priori* erkennen müssen, und ob wir behaupten dürfen, diese Begriffe enthielten **etwas, das den Gegenständen an sich nicht zukomme.** Die Beantwortung ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst. Diese Begriffe sind **Erfahrungsbegriffe**, denn ohne vorhergegangene **Wahrnehmungen** könnten wir sie nicht haben; und diese **Wahrnehmungen** fänden nicht Statt, wenn nicht die Gegenstände selbst theils einen **Raum erfüllten**, theils den **Raum unerfüllt liessen.**

Oder: So wenig uns die Kantische Philosophie erlaubt, Accidenzien für etwas an sich **raumerfüllendes** zu halten; und so wenig sie von uns fordert, die Gegenstände, welche wir für Accidenzien erkennen, für Substanzen an sich zu erkennen, und zu behaupten, daß an sich keine Verschiedenheit zwischen Substanzen und Accidenzien sei: so wenig können wir uns von ihr abhalten lassen, die Gegenstände an sich theils für raumerfüllend, theils

für nicht raumerfüllend, theils für Substanzen, theils für Accidenzien zu erklären.

2. Bei der Kategorie der **Causalität** zeigen sich weit weniger Schwiehrigkeiten. Gegen die **Kantische Bestimmung** ihres Begriffs ist **nichts zu erinnern**, und der **empirische Ursprung** desselben ist sehr leicht zu erkennen.

Wir nehmen wahr, daß Veränderungen **auf einander folgen.** **Wir bemerken**, daß ihre Folge **bei einigen zufällig** ist, so daß das, was nachfolgt, eben so wohl vorhergehen könnte; daß sie aber bei andern **nothwendig** ist, so daß das, was nachfolgt, nur darum nachfolgt, weil das Vorhergehende vorhergieng. Diese letztere Bemerkung ist nichts anders, als die Bemerkung des **Causalitätsverhältnisses** zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden. **Ursache** und **Wirkung** sind abstracte Begriffe, welche dieser Bemerkung ihr Entstehen verdanken.

Wir müssen also behaupten, daß die **Gegenstände an sich**, die uns nicht bloß successiv **erscheinen**, sondern die **an sich auf einander folgen**, so oft sie **nothwendig** auf einander folgen, als **Ursachen** und **Wirkungen** im **Causalitätsverhältnisse** stehen.

Aber der **Hume'sche** Zweifel! — „**Wir nehmen doch nichts wahr**, als das **Aufeinanderfolgen**; die **Nothwendigkeit** desselben können wir

wir nicht wahrnehmen. Diese Nothwendigkeit tragen wir nach unsrer ursprünglichen Verstandesform auf die Gegenstände über. Und mit welchem Rechte? Einzig mit dem, in ähnlichen Fällen ähnliche Erfolge erwarten zu dürfen.*)"

Wir wissen, wie wichtig Kant diesen Zweifel gefunden hat; und der Menschenverstand begreift sehr wohl, daß durch denselben die Gewißheit unsrer Erkenntnisse wankend gemacht wird. Aber dennoch findet der Menschenverstand diesen Zweifel unbedeutend, und die Kantische Lösung unbefriedigend.

Unbedeutend den Zweifel — denn der Menschenverstand wird durch ihn in seinen Urtheilen nicht im mindesten irre gemacht. Das bescheidet er sich ohnehin, daß er in manchen Fällen, durch die fallaciam non causae ut causae, irren könne; aber er glaubt, er weiß, daß in andern Fällen keine Möglichkeit des Irrthums Statt findet.

Diese andern Fälle sind hauptsächlich diejenigen, wo durch unsre eigenen Handlungen Veränderungen hervorgebracht werden, und wo wir aus wahrgenommenen Eigenschaften ge-

*) Vergl. Abschn. 3. Kap. 1.

wisser Substanzen gewisse Wirkungen von ihnen für nothwendig erkennen.

Ich halte den Stein in meiner Hand, mache eine Bewegung mit dem Arm, und mit derselben entlasse ich ihn; er fliegt, und zerschlägt ein Glas. Wie könnte der Menschenverstand zweifeln, ob meine Bewegung das Fliegen des Steines, ob das Treffen des Steins das Zerbrechen des Glases nothwendig gemacht habe?

Ich bemerke die Schärfe eines Messers. Ich kenne aus der Erfahrung die Eigenschaft weicher Körper, andere von schmahlen Flächen in sich eindringen zu lassen. Und ich sollte zweifeln, ob das Eindringen des Messers in das Brod die Ursache seiner Zerschneidung gewesen sei? ob diese Zerschneidung auf das Eindringen des Messers nothwendig habe erfolgen müssen?

Der Menschenverstand lacht über solche Zweifel, und über den Ernst, mit dem die Philosophen sich bemühen, sie zu heben. Wenn in ihren Systemen keine Behauptung ungewisser wäre, als die der Causalität: so würde, meint er, nichts unstreitiger wahr sein, als ihre Systeme. Daran mag er nicht ganz recht thun; immer würde es für die Zuversicht auf die Wahrheit unsrer Erkenntnisse, also für den Menschenverstand selbst, ein großer Gewinn sein, wenn sich diese Zweifel vom Grund aus heben liessen: aber

aber dann hat er Ursache, zu lachen, wenn die Hebung ihn noch mehr beleidigt, als der Zweifel.

„Erschrick nicht" sagt ihm Kant" vor dem Hume'schen Zweifel. Dein Begriff von Causalität ist nicht, wie Er vorgiebt, empirischen Ursprungs."

Aber der Menschenverstand ist sich des empirischen Ursprungs sehr wohl bewußt.

„Du wendest ihn ja nicht an auf die Gegenstände an sich."

Aber eben auf diese wendet ihn der Menschenverstand an.

„Diese sind ein unbekanntes Etwas, das Dir erscheint. Es erscheint Dir in den Formen Deiner Sinnlichkeit, und Du giebst ihm seine übrige Form durch die ursprünglichen Begriffe Deines Verstands. In diesen Formen muß es Dir erscheinen. Und weil der Causalitätsbegriff einer dieser ursprünglichen Begriffe ist: so muß es Dir als eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen erscheinen. Hume irrt sehr, wenn er Deine Vorstellung von der Nothwendigkeit dieser Verkettung für eine Täuschung, für eine empirische Erwartung ähnlicher Fälle erklärt. Du schöpfest sie nicht aus der Erfahrung; durch sie machst Du erst die Erfahrung möglich, schaffest sie erst. Daß das unbekannte

Etwas Dir als eine Verbindung von Ursachen und Wirkungen erscheint, ist so nothwendig, als die Formen Deiner Sinnlichkeit und Deines Denkens."

Die **Gegenstände an sich** stünden also **nicht in dieser Verbindung**? Nicht durch die Bewegung meines Arms flöge der Stein? Nicht durch das Eindringen des Messers trennte sich das Brod? Isoliert stünden die Gegenstände an sich? Keiner wirkte auf den andern? Und nicht nur folgten sie sich nicht **nothwendig**, sondern sie folgten sich **überhaupt nicht**? Der Vater wäre nicht früher, als der Sohn? Der Mensch gienge nicht aus der Kindheit stufenweise in das Alter über? Nicht allmählig entwickelten sich seine Seelenkräfte? Kein Wachsthum, keine Abnahme fände in der Welt an sich Statt? — Habe Dank für Deine Hülfsleistung. Dein Heilmittel ist weit fürchterlicher, als die Krankheit. Vor Dir würde ich mich, selbst in Hume's Arme, retten, wenn ich nicht Selbstständigkeit genug hätte, Euch beiden Trotz zu bieten.

3. Eben so verhält es sich mit dem Begriffe der **Wechselwirkung**; und es ist daher nicht nöthig, über ihn noch einmahl zu sagen, was so eben über den Begriff der Causalität gesagt worden. Nur einige Bemerkungen mögen zur

genauern

genauern Bestimmung des Begriffes hier Statt finden.

Wenn wir bemerken, daß Veränderungen oder Beschaffenheiten mehrerer äuserer Gegenstände gleichzeitig existieren, und das so, daß wir die des einen Gegenstandes für eine nothwendige Folge einer an dem andern vorhergegangenen Veränderung, und hinwider die des andern für eine eben so nothwendige Folge einer vorhergegangenen Veränderung des ersten, erkennen — welches aber keineswegs bei allen gleichzeitigen Veränderungen und Beschaffenheiten der äusern Gegenstände der Fall ist —: so erzeugt die **Wahrnehmung** dieser Gegenseitigkeit den **abstracten Begriff** der **Wechselwirkung.**

Diese **gleichzeitig** gegenseitige Causalität der **äusern Gegenstände** drückt, nach Kant, der Begriff der **Wechselwirkung** aus. Aber wir wenden diesen Begriff auch auf **innere** successive **Veränderungen** an. Ein Gedanke erregt ein **Gefühl**, das Gefühl eine **Begierde**; die Begierde wirkt zurück auf die **Gedanken**, und erzeugt eine Fortsetzung ihrer Reihe, welche von gleichartigen **Gefühlen** begleitet ist. Gedanken, Gefühle, Begierden stehen in **Wechselwirkung**; auch die Gedanken unter einander, und eben so die Gefühle, und die Begierden.

Auch abstracten Begriffen eignen wir eine Wechselwirkung zu, wenn jeder den andern nothwendig erzeugt; und das thun alle Wechselbegriffe (z. B. Vater, Sohn, Liebender, Geliebter; selbst die Kategorieen, Ursache und Wirkung).

4.

Von den Kategorieen der **Modalität**: **Möglichkeit**, **Wirklichkeit**, **Nothwendigkeit**, ist bereits zugestanden worden, daß sie in den **ursprünglichen Formen der Urtheile** liegen. Es ist auch bereits bewiesen worden, daß die **Ursprünglichkeit** dieser Begriffe keineswegs daraus folge; daß sie dem ungeachtet **empirische** Begriffe sein **können**. Jetzt haben wir zu untersuchen, ob sie wirklich **empirische** Begriffe, oder ob sie Begriffe *a priori* seien.

Wir bemerken vor allem, daß die **Ordnung**, in welcher die Begriffe, **Möglichkeit** und **Wirklichkeit**, in der Kantischen Tafel der Kategorieen auf einander folgen, **nicht** die **natürliche** ist; daß wir den Begriff von der **Möglichkeit** eines Gegenstandes gar nicht haben könnten, wenn wir nicht **zuvor** Vorstellungen von **wirklichen** Gegenständen hätten. Das ist so offenbar, daß jeder Versuch eines Beweises ein Mißbrauch der Geduld des Lesers sein würde.

Dann

Dann bemerken wir, daß der Begriff der **Wirklichkeit** auf eine zweifache Art in uns erzeugt wird.

Erstlich durch die innere oder äußere **Empfindung**, welche von der Anschauung innerer oder äußerer Gegenstände in uns hervorgebracht wird. Entsteht er uns von einem Gegenstand auf diese Weise: so ist er ganz einerlei mit dem Begriffe der **Realität**; nur daß wir, indem wir einen Gegenstand für real oder wirklich erklären, zweierlei ausdrücken, welches wir durch die Worte, **Realität** und **Wirklichkeit**, **unterscheiden** können, 1. daß er, unabhängig von unsrer Vorstellung, **wirklich** sei (**Realität**), 2. daß **wir** ihn **für wirklich erkennen** (**Wirklichkeit**).

Zweitens wird er in uns, nicht durch Anschauung und Empfindung, sondern durch den Begriff der **Nothwendigkeit** erzeugt, indem wir jeden Gegenstand, den wir für **nothwendig** erklären, eben dadurch für **wirklich** anerkennen; so daß wir also Gegenstände, die uns nie eine Empfindung verursacht **haben**, und sogar solche, die uns nie eine verursachen **können**, dennoch, um ihrer Nothwendigkeit willen, mit eben so großer Zuversicht, als um der Empfindung willen, für **wirklich** erkennen.

Entsteht uns nun der Begriff der Wirklichkeit auf die **erste** Weise: so gilt von ihm, was oben von dem Begriffe der Realität gesagt worden ist; er ist so gewiß **empirisch**, als es der Begriff der Realität ist; er drückt gar nichts anders aus, als die **erhaltene Empfindung**.

Entsteht er aber auf die **zweite Art**: so entsteht er aus dem Begriffe der **Nothwendigkeit**, und ist also ein **abgeleiteter** Begriff. Der Begriff der **Nothwendigkeit** liegt aber in dem Begriffe der **Causalität**, oder der Nothwendigkeit des Vorhergehens vor dem Folgen, und des Folgens nach dem Vorhergehen*). Ist nun der Begriff der **Causalität** ein **empirischer**: so ist es der Begriff der **Nothwendigkeit** nicht minder; und nicht minder der aus diesem entstandene Begriff der **Wirklichkeit**.

Aus dieser **zweifachen** Entstehungsart des Begriffs der **Wirklichkeit** entsteht, gleichfalls auf **zweifache** Weise, der Begriff der **Möglichkeit**. Aus der **ersten** Entstehungsart so, daß wir, wenn bereits **mehrere** Gegenstände **Empfindungen** in uns erregt haben, urtheilen, ein anderer **noch nicht angeschauter** und **empfundener** Gegenstand **könne** durch die **Anschauung** eine **Empfindung** in uns erregen.

Aus

*) Zugestanden in der Crit. d. reinen Vern. S. 227.

Aus der andern so, daß wir, wenn wir bereits die Wirklichkeit von gewissen Gegenständen aus ihrer Nothwendigkeit erkannt haben, urtheilen, die von uns noch nicht erkannte Nothwendigkeit eines Gegenstandes könne noch von uns erkannt werden.

Von der Bemerkung der zwei Entstehungsarten dieser Begriffe wird sich bald ein nicht unerheblicher Gebrauch machen lassen.

Ueber die Entstehung der Begriffe, Uebereinstimmung und Widerstreit, Bestimmbares und Bestimmung, welche wir in den ursprünglichen Formen der Urtheile fanden, und der Begriffe, Einerleiheit und Verschiedenheit, die sich uns in den Kategorieen der Quantität zeigten, ist es nicht nöthig besondere Untersuchungen anzustellen, da auch von ihnen offenbar genug gilt, was bisher von den angeblichen Begriffen a priori gesagt worden ist. Auch ist es nicht nöthig, über die Kantischen Reflexionsbegriffe, unter welchen wir diese drei Paare von Begriffen finden, in kritische Erörterungen einzugehen. Von ihrer Amphibolie werden wir in dem zweiten Theile sprechen müssen.

III.

Kann diesen Begriffen nur innerhalb der Erfahrung Gültigkeit zuerkannt werden?

Kant behauptet, „daß die Kategorieen, deren sich die Vernunft in aller ihrer Erkenntniß bedienen muß, gar keinen andern Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, dadurch, daß sie in dieser bloß die Form des Denkens möglich machen,*)" und dadurch, daß sie, so wie die synthetischen Grundsätze *a priori*, (von denen in den zwei nächsten Kapiteln die Rede sein wird,) Anschauungen *a priori*, als bloße Formen der Erscheinungen (Raum und Zeit), voraussetzen; und daher nichts weiter, als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, sein können**).

Kant erklärt selbst***), „das ganze System der Kritik sei auf den Satz erbaut, daß der ganze speculative Gebrauch unsrer Vernunft niemahls weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung, reiche."

Diese Einschränkung der Gültigkeit der Kategorieen auf die Gegenstände möglicher Erfahrung

*) Anfangsgr. der Naturwiss. S. XVI. N.
**) eb. das S. XVIII. N.
***) eb. das. S. XVI. N.

rung erfordert also unsre sorgfältigste Aufmerksamkeit — um so mehr, da der Beweis derselben nicht eben der gemeinfaßlichste ist.

Was heist zuvörderst: die Kategorieen sind **nur innerhalb der Erfahrung** gültig?

Wir erfahren alle, daß wir nicht im Stande sind, uns einen Gegenstand, der in **keiner Erfahrung** gegeben werden kann, anders zu denken, denn als **Eine reale Substanz**, welcher **Causalität** zukomme, und welche wir **für möglich** oder **wirklich** oder **nothwendig** erkennen. **Kant verlangt auch nicht**, daß wir uns einen solchen Gegenstand **anders**, z. B. als eine **Nichtsubstanz denken** sollen: sondern er behauptet nur, daß diesem **Gegenstande** diese Kategorieen **nicht zukommen**, unter welchen wir uns genöthigt finden ihn zu denken; und daß **uns gar keine Erkenntniß** seiner **Möglichkeit** oder **Wirklichkeit** oder **Nothwendigkeit zukomme.**

Aus welchem **Grunde** wird nun den Kategorieen die Gültigkeit auserhalb der Gränzen der Erfahrung abgesprochen?

Aus dem, weil sie die **Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung** sind. — Wenn das hinreicht, sie auf die Erfahrung zu beschränken, ungeachtet sie, **nach Kant**, **unabhängig von der Erfahrung** sich durch die **ursprünglichen**

lichen Formen der Sinnlichkeit und des Verstands in uns bilden: so scheint diese ihre Beschränkung mit noch sichtlicherer Unfehlbarkeit aus der hier behaupteten Entstehung dieser Begriffe sich zu ergeben. Nach unserer Behauptung sind sie wirklich erst durch die Erfahrung in dem Verstande gebildet worden: was Wunder also, wenn ihr Gebrauch in den Gränzen ihres Ursprungs eingeschlossen bleiben muß?

Allein die Bündigkeit dieses Schlusses fällt doch nicht sogleich in die Augen. Die Ausdehnung oder Einschränkung der Kategorieen — seien sie ursprüngliche oder empirische Begriffe — scheint ausschliessend von der Sicherheit unsrer Schlüsse abzuhängen, die freilich hier noch nicht untersucht werden kann. So viel ist gewiß: Wer nicht eine unmittelbare Erkenntniß, ein Anschauen übersinnlicher Gegenstände sich zueignet, und dennoch eine Erkenntniß von ihnen zu haben behauptet, der kann zu dieser Erkenntniß nur durch Schlüsse gelangen, bei welchen er von der Erfahrung ausgehen muß. Sind nun seine Schlüsse unfehlbar; und ergiebt sich durch sie, daß Begriffe, durch welche die Erfahrung möglich wird, oder welche von Gegenständen der Erfahrung abgezogen sind, auch mit den übersinnlichen Gegenständen verbunden werden müssen: so ist es gewiß,

daß

daß sie diesen eben so wohl zukommen, als den Gegenständen der Erfahrung; und daß ihre Entstehung das eben so wenig zweifelhaft machen kann, als die Unfehlbarkeit der Schlüsse dadurch zweifelhaft gemacht wird.

Allerdings widerspricht auch Kant die Unfehlbarkeit unsrer Schlüsse vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche. Aber ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unsrer Schlüsse liegen in seiner Theorie von der Beschaffenheit unsrer sinnlichen Erkenntnisse hinreichende Gründe, den Kategorieen die Gültigkeit auser der Erfahrung abzusprechen.

Nach Kant erkennen wir an den Gegenständen an sich durchaus nichts. Sie afficiren uns nur; und afficiren uns nach den Formen unsrer Sinnlichkeit. Sind wir von ihnen afficirt: so tragen wir, nach den Gesetzen unsers Denkvermögens, Begriffe, die der Verstand a priori hervorgebracht hat, auf diese Gegenstände über; und erkennen dadurch — nicht die Gegenstände, sondern bloß ihre Erscheinung. Diese Begriffe machen es uns also möglich, durch Affectionen von einem unbekannt bleibenden Etwas, Erkenntnisse von den Erscheinungen desselben zu bekommen. Können wir nun durch die Kategorieen nicht einmahl eine Erkenntniß derjenigen Gegenstände, welche unsre Sinne afficiren,

ficiren, und die wir daher sinnliche Gegenstände nennen, erhalten: wie sollten sie von Gegenständen, die uns nicht einmahl afficiren, von deren Dasein wir nicht einmahl durch eine Affection gewiß werden, Erkenntnisse uns verschaffen können? Wie sollten wir solchen Gegenständen Begriffe beilegen können, die wir nicht einmahl den sinnlichen Gegenständen an sich beilegen dürfen?

Diese Argumentation ist evident genug. Aber es zeigt sich eben durch sie auch deutlich genug, daß wir durch unsre Theorie von der Entstehung der Kategorieen sie bereits entkräftet haben, und daß die Gültigkeit der Kategorieen auch auserhalb der Erfahrung, ungeachtet ihres empirischen Ursprungs, gesichert genug ist, wenn es mit dieser Entstehung seine Richtigkeit hat.

Wenn die Gegenstände an sich wirklich im Raum und in der Zeit existieren; wenn in dem Mannichfaltigen in ihnen wirklich ein Einerlei ist, durch dessen Wahrnehmung wir eine Summe von Mannichfaltigem als Einen Gegenstand uns vorstellen; wenn die Gegenstände wirklich eine Empfindung in uns erregen, und dadurch richtig von uns für wirklich erkannt werden; wenn unter ihnen wirklich manche sind, die nicht für sich, sondern nur in und an andern existie-

existieren, und wieder andere, denen diese Art der Existenz nicht zugeschrieben werden kann; wenn die Gegenstände von beiden Arten der Existenz wirklich gesetzmäßig auf einander folgen; wenn Gegenstände wirklich gegenseitig auf einander wirken: so erkennen wir, vermittelst derjenigen empirischen Begriffe, welche Kant Kategorieen nennt, die Gegenstände, wie sie an sich sind. Wenn wir also — was bis jetzt noch nicht widerlegt, so wie noch nicht bewiesen ist — von unsern Erfahrungen auf Gegenstände auserhalb der Erfahrung mit Sicherheit schliessen können, und durch diese Schlüsse finden, daß auch diesen Gegenständen solche Begriffe zukommen: so haben diese Begriffe bei diesen übersinnlichen Gegenständen vollkommen die nehmliche Gültigkeit, welche ihnen bei den sinnlichen zugestanden werden muß.

Siebentes Kapitel.

Kantische Grundsätze des reinen Verstandes.

Von diesen Grundsätzen gilt, nach dem Kantischen System, genau das nehmliche, was von den Kategorieen, in Absicht auf ihre Entstehung und Bildung, und in Absicht auf die Gränzen ihrer Gültigkeit, behauptet worden ist. Sonach scheint eine besondere Erörterung der Kantischen Lehre von diesen Grundsätzen hier überflüssig. Und so wäre es auch, wenn wir zugestehen müßten, daß diese Grundsätze aus den Kategorieen entstünden. Es wird sich aber bei der Kritik der Kantischen Lehre im nächsten Kapitel eine große und höchst merkwürdige Verschiedenheit des Ursprungs zwischen ihnen und den Kategorieen zeigen, die uns sehr wichtig werden wird; auch werden wir über einzelne Grundsätze einige nicht unerhebliche Bemerkungen zu machen finden. Wir wollen

also, wie bisher, Kants Lehre anhören, ohne ihn zu unterbrechen.

Von den unbekannten Gegenständen an sich haben wir keine Erkenntniß. Sie afficiren uns, und dadurch entsteht in uns eine **Anschauung**, wir fassen nehmlich das unbekannte Etwas, welches uns afficirt, auf in den Formen unsers äusern und innern Sinnes, es erscheint uns in Raum und Zeit. Dieses Auffassen allein giebt uns noch keine **Vorstellung** von einem Gegenstande. Wir verbinden aber mit der Anschauung die Kategorieen der Quantität und Qualität, und dadurch erscheint uns das unbekannte Etwas als ein realer Gegenstand, wir **stellen** es uns als einen realen Gegenstand **vor**. Wir erhalten dadurch den **Stoff der Erfahrung**.

Diese **Vorstellungen** machen aber noch nicht die **Erfahrung** aus. Wie groß auch die Menge solcher Vorstellungen sein möchte: immer hätten wir an ihnen nur „eine Rhapsodie von Wahrnehmungen*)"; wir hätten sie kennen gelernt, aber wir hätten keine **Erkenntniß** von ihnen. **Erfahrung** aber ist **Erkenntniß** von den Gegenständen (den Erscheinungen), welche den Stoff der Erfahrung ausmachen. **Erkennt-**

*) Crit. der r. Vern. S. 156.

niß wird uns aber nur möglich durch die **Subsumtion** der Gegenstände **unter Begriffe** (durch Urtheile). Sollen aber Gegenstände unter Begriffe subsumirt werden können, so muß in ihnen eine **Einheit** vorhanden sein.

Lasset uns nun nicht vergessen, daß wir die **Gegenstände an sich** durchaus nicht erkennen können, sondern nur ihre **Erscheinungen**. Zu diesen thun sie nichts, als daß sie uns afficiren; **alles übrige thun wir**. Die Erscheinungen der Gegenstände haben **wir** gebildet. Soll uns eine **Erfahrung** von ihnen möglich sein: so müssen **wir** sie **so bilden**, daß wir sie unter **Begriffe** subsumiren, daß wir eine **Erkenntniß** von ihnen bekommen können. **Wir** müssen die **Einheit** in sie **legen**, ohne welche eine Subsumtion, und folglich eine Erkenntniß, und also eine Erfahrung, unmöglich wäre. Deßwegen nennet Kant ihre Einheit eine **synthetische** — eine **von uns gebildete**, nicht eine **analytische**, eine an ihnen **wahrgenommene** — **Einheit**.

Soll uns demnach Erfahrung möglich sein: so müssen wir **Regeln** festsetzen, nach welchen wir die Erscheinungen verbinden oder synthetisch eine Einheit in sie legen wollen. **Regeln** lassen sich nicht anders festsetzen, als nach **Begriffen**. Die Begriffe, welche wir zur Festsetzung dieser

dieser Regeln brauchen, können nicht aus der Erfahrung geschöpft sein; denn durch sie soll erst Erfahrung möglich werden: sie müssen also Begriffe *a priori* sein.

Die Regeln der Erfahrung müssen einander **untergeordnet** sein. Diejenigen, denen die übrigen untergeordnet sind, heisen **Grundsätze der Erfahrung**, und sind **Grundsätze des reinen Verstandes** (Grundsätze a priori zur Möglichkeit der Erfahrung).

Alle diese Grundsätze stehen unter dem **obersten Prinzip**: In die Erscheinungen muß von uns eine Einheit gelegt werden, durch welche sie unter Begriffe subsumirt, d. h. erkannt werden können; oder, wie Kant es ausdrückt*): „Ein jeder Gegenstand steht unter „den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der „Anschauung in einer möglichen Erfahrung."

Die Grundsätze, welche der reine Verstand, diesem Prinzip zufolge, über die Erfahrung, zur Möglichmachung derselben, aufstellt, ordnen sich nach der **Tafel der Kategorieen**, „weil sie doch nichts anders, als **Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorieen** sind".**)

*) Crit. der r. Vern. S. 158. **) eb. das. S. 161.

Grundsatz der ersten Klasse.

Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.

Um es deutlicher zu machen, daß dieser Grundsatz nichts als eine Regel des objectiven Gebrauchs der Kategorieen dieser Klasse enthalte, können wir ihn so ausdrücken:

Kein Gegenstand der Anschauung ist eine Einheit, sondern jeder ist eine Allheit.

Die Gewißheit dieses Grundsatzes ergiebt sich aus dem Begriff einer Erscheinung in Raum und Zeit. Nicht die Gegenstände an sich sind im Raum und in der Zeit, sondern wir schauen sie an als befindlich in Raum und Zeit, und das einzig deßwegen, weil diese Art der Anschauung die ursprüngliche Form unsrer Sinnlichkeit ist. Wenn es also darauf ankommt, die Quantität einer Erscheinung zu bestimmen, d. h. die Größe des Raums oder der Zeit, welche von der Erscheinung eingenommen wird: so dürfen wir die Erscheinung nicht von Raum und Zeit so unterscheiden, daß wir von jener anders urtheilten, als von diesen; sondern was von Raum und Zeit gilt, gilt auch von der Erscheinung, welche, nach der Form unsrer Sinnlichkeit, als Raum und Zeit einnehmend angeschaut wird.

Der Raum ist aber, wie die Mathematik erweiset, als ein Continuum, **ins Unendliche theilbar**, und eben so die Zeit, welche gleichfalls ein Continuum ist. Folglich müssen auch die **Erscheinungen** im Raum und in der Zeit **ins Unendliche theilbar** sein; welches nicht folgen würde, wenn nicht die Erscheinungen, sondern die Gegenstände an sich, im Raum und in der Zeit wären.

Wir stellen uns nun vielleicht Einen Gegenstand so vor, daß er uns nicht als eine Vielheit, sondern als eine **Einheit**, erscheint. So urtheilt nun der reine Verstand, nach dem aufgestellten Grundsatze, daß wir uns **irren**, daß diese Erscheinung eine **Vielheit** enthalte, (welche ins Unendliche durch Wegnehmen verkleinert werden könnte, ohne daß sie je aufhören würde, eine Vielheit zu sein,) welche durch die Verbindung des Begriffes der Einheit mit ihr zur **Allheit**, und folglich zu **Einem** Gegenstande, d. h. zu Einer Erscheinung, für uns wird.

Grundsatz der zweiten Klasse.

In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an den Erscheinungen entspricht, eine intensive Größe, d. i. einen Grad.

Der Sinn dieses Grundsatzes ist: Die Em-

pfindung bei jeder Erscheinung ist niemahls die allerschwächste, sondern es sind immer noch schwächere möglich; wir können nie eine Empfindung haben, welche unmittelbar an den Mangel aller Empfindung = o gränzte, sondern zwischen der schwächsten Empfindung und dem Zero liegen immer noch schwächere Empfindungen. Da nun die Realität der Erscheinungen in der That nichts anders ist, als unsre Empfindung von ihnen: so kann auch keiner Erscheinung der allerniedrigste Grad von Realität zugeschrieben werden; wir können nicht nur von dem Mangel aller Realität nie eine Erfahrung haben, sondern auch nicht von dem unmittelbar an diesen Mangel gränzenden allerniedrigsten Grad der Realität. So wie zwischen der schwächsten unsrer Empfindungen und dem Zero noch schwächere Grade von Empfindungen liegen: so liegen zwischen dem niedrigsten Grade von Realität, von dem wir eine Erfahrung haben, und dem Zero noch niedrigere Grade von Realität.

Der **Beweis** dieses Grundsatzes ist: **Empfindung** ist nichts anders, als **Erfüllung eines Zeitmoments.** Die **Zeit** ist ein Quantum *continuum*, also **unendlich theilbar:** sie ist also unendlich theilbar nicht nur in Absicht auf ihre **Ausdehnung**, sondern auch in Absicht auf ihre

Erfül-

Erfüllung; jede **Empfindung**, als Zeiterfüllung, ist also ebenfalls ins Unendliche theilbar, oder zwischen jedem Grade der Empfindung und dem Zero, „findet eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade Statt". Wie es sich mit der Empfindung verhält, muß es sich auch mit der **Realität** verhalten. Eignen wir einer äussern Erscheinung einen dem Grade der Empfindung correspondirenden Grad der **Raumerfüllung** zu: so muß auch zwischen diesem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade Statt finden; der **Raum** ist ein Quantum *continuum*, wie die Zeit, und folglich nicht nur in Absicht auf seine **Ausdehnung**, sondern auch in Absicht auf seine **Erfüllung**, unendlich theilbar.

Der **Gebrauch** dieses Grundsatzes ist wichtig in der **Metaphysik der Naturwissenschaft**, um sie vor der Annahme eines **leeren Raums** zu verwahren. Es darf nehmlich **nicht** geschlossen werden: Wenn zwei Körper von **gleichem Volumen** eine verschiedene Schwehre haben, oder gegen andre Körper einen verschiedenen Widerstand leisten: so muß das Volumen des einen **weniger Materie** enthalten, also **leerer** sein, als das des andern: — sondern es können beide vollkommen erfüllt sein; nur kann

das Reale in beiden einen verschiedenen Grad (des Wiegens oder des Widerstandes) haben.*)

Allgemeiner Grundsatz der dritten Klasse.

Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, *a priori* unter Regeln der Bestimmungen ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.

Wenn wir mehrere unbekannte Gegenstände als reale Gegenstände in der Erscheinung kennen gelernt haben: so müssen wir, wenn uns eine Erfahrung von ihnen möglich sein soll, eine Einheit *a priori* in sie legen, welche sich uns dann als an ihnen wahrgenommen darstellt. Eine Einheit kann aber nicht anders in sie gelegt werden, als durch die Bestimmung ihrer Verhältnisse unter einander; und diese Bestimmung muß ihren Verhältnissen von uns *a priori* gegeben werden.

Es lassen sich aber die Verhältnisse der Erscheinungen nicht anders a priori bestimmen, als nach den *modis* der Zeit, welche wir, da die Zeit die Form unsers innern Sinnes ist, a priori kennen.

Diese *modi* sind Beharrlichkeit, Folge, und Zugleichsein. Ueber das Dasein der Erscheinungen

*) s. Crit. der r. Vern. S. 173. f.

nungen müssen also drei Grundsätze aufgestellt werden, durch welche die Verhältnisse der Erscheinungen unter einander, nach den drei *modis* der Zeit, bestimmt werden. Diese drei Grundsätze müssen die Regeln des objectiven Gebrauchs der drei Kategorieen der Relation sein.

a. Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz), als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i eine Art, wie der Gegenstand existiert.

Wir schauen das Unbekannte, welches uns afficirt, an nach der Form unsers innern Sinnes, und stellen es uns, dieser zufolge, vor als einen Gegenstand, welcher in der Zeit existiert. In der Zeit succediren sich oder wechseln unsre Anschauungen; in der Zeit succediren sich also oder wechseln auch die Erscheinungen. Indem unsre Anschauungen wechseln, beharret die Zeit, in welcher sie wechseln, die Zeit, nach welcher wir die Folge des Wechselnden bestimmen. So wie wir nun das Successive in unsern Anschauungen auf die Erscheinungen übertragen, so tragen wir auch

das

das Beharrliche der Zeit auf sie über. – Daher der Grundsatz:

In den Erscheinungen ist etwas Beharrliches und etwas Wechselndes.

Dieser Grundsatz ist **nothwendig zur Möglichkeit der Erfahrung.** Unsre Anschauungen folgen einander. Ich schaue eine Anzahl von Gegenständen successiv an, und kehre zum ersten wieder zurück. Soll mir eine Erfahrung von diesem möglich sein, so muß er der nehmliche Gegenstand sein, den ich zuvor anschaute. Daraus, daß ich die nehmliche Anschauung habe, folgt das aber nicht. Der Gegenstand könnte mit der ersten Anschauung vergangen, und mit der zweiten könnte ein anderer statt seiner geworden sein. Weg wäre dann die Einheit in den Erscheinungen, ohne welche (Einheit) keine Erfahrung möglich ist.

Die Erscheinungen enthalten also so gewiß etwas Beharrliches, als sie etwas Wechselndes enthalten. Die Kategorie, Substanz, drückt das Beharrliche aus, die Kategorie, Accidens, das Wechselnde. Der Grundsatz läßt sich also auch so ausdrücken:

Alle Erscheinungen enthalten eine Substanz und Accidenzien.

Das Wechselnde kann nur im Beharrlichen existieren, die Accidenzien nur in Substans

stanzen. Der Wechsel ist nicht ein Entstehen und Vergehen, sondern Veränderung des Beharrenden. Die Erscheinung ist das in seinen Veränderungen Beharrende. Die Einheit in den Erscheinungen ist hergestellt, die Erfahrung ist möglich.

Beharrlich heist, was nicht entsteht und nicht vergeht. In dem Grundsatze der Beharrlichkeit liegen also die Sätze, *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.**)

b. Grundsatz der Erzeugung.

Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.

Unsre Anschauungen succediren einander, und erfüllen dadurch eine Zeitreihe. Wir tragen die Succession unsrer Anschauungen auf die Gegenstände über: die Erscheinungen succediren einander.

Aber wir tragen diese Succession nicht auf alle die Gegenstände über, die wir successiv anschauen. Ich durchlaufe im Anschauen successiv die Theile eines Gebäudes, einer Gegend; aber ich urtheile nicht, daß diese Theile in der Ordnung meines Anschauens successiv entstünden, sondern daß sie zugleich da seien. Dagegen beobachte ich eine Bewegung des Arms, dann

*) Crit. der r. Vern. S. 186.

dann eine Bewegung des Balls, dann dessen Anstoß an einen andern Ball, hierauf eine Bewegung des andern Balls. Das ist eine successive Reihe von Anschauungen, wie die erstere; und doch urtheile ich, daß die Gegenstände dieser Anschauungen sich einander folgen, nicht, wie die Theile des Hauses oder der Gegend, zugleich da seien. Diese Verschiedenheit des Urtheils muß ihren Grund haben.

Er ist dieser: Bei jenen Anschauungen kann ich die Reihe der Anschauungen ändern, und nach Willkühr mit dem letzten oder jedem andern Theile des Hauses oder der Gegend anfangen, und sie in mehreren Richtungen durchlaufen. Bei den andern Anschauungen ist mir das nicht möglich: ich kann die Bewegung des andern Balls nicht vor der Bewegung des ersten, kann die Bewegung des ersten nicht nach der Bewegung des andern anschauen. In der Reihe der Anschauungen von der erstern Art hatte meine Willkühr freies Spiel, in der Reihe von der andern Art finde ich mich gebunden.

Diesen Zwang erkenne ich für einen Zwang, den der Verstand nach seiner ursprünglichen Form mir auflegt; also für eine Regel, die er mir giebt. Ich trage aber diesen Zwang auf die Erscheinungen über; und so finde ich in

den

den Erscheinungen ein Gesetz, nach welchem sie einander succediren.

Der Gegenstand, den ich nicht vor dem andern anschauen kann, ist nicht vor dem andern da. Er entsteht erst; es geschieht jetzt, was ich nicht eher als jetzt anschauen konnte. So bildet sich der Grundsatz: Alles, was geschieht, (entsteht, anhebt zu sein,) setzt etwas voraus, worauf es nach einem Gesetz (welches eigentlich eine Regel meines Verstandes ist) folget, so daß es unmöglich früher da sein könnte, als das, was vorher da war.

Weil es einem Gesetze gemäß folgt: so kann es auch nicht ausbleiben, sobald das, hinter welchem das Gesetz ihm seine Stelle anweiset, da ist.

Ich verbinde also mit dem gesetzmäßig Vorhergehenden die Kategorie, Ursache, mit dem gesetzmäßig Folgenden die Kategorie, Wirkung. Ganz offenbar bringe ich hiedurch eine Einheit in die Folge der Erscheinungen, und erst durch diese Einheit wird mir eine Erfahrung von dieser Folge möglich.

In der Kategorie, Wirkung, liegt der Begriff, Enstehen, Anheben zu sein. Was entsteht, war noch nicht da, ehe es entstund. Die Substanzen können also nicht entstehen. Alle Wirkungen müssen demnach Accidenzien sein.

sein. Die Ursache der Wirkung folgt aber selbst gesetzmäßig auf etwas Vorhergegangenes: sie ist also selbst eine Wirkung einer frühern Ursache; auch sie ist entstanden. Die Ursachen sind demnach gleichfalls Accidenzien.

Die Accidenzien können nur in Substanzen existieren. Die Wirkungen geschehen also an den Substanzen; sie sind Veränderungen des Zustandes der Substanzen. Die Ursachen, welche selbst Wirkungen sind, können auch nichts anders, als gewisse Bestimmungen des Zustandes der Substanzen sein. Aber auch die Gesetzmäßigkeit des Nachfolgens der Wirkung nach dem Vorhergehn der Ursache kann ihren Grund nicht in den Accidenzien, sondern muß ihn in dem Beharrlichen haben, in welchem die Accidenzien wechseln, in der Substanz. Diesen Grund der gesetzmäßigen Folge der Ursachen und Wirkungen nennt man die Kraft der Substanz.

Hieraus erklärt sich, wie es zugehe, daß wir nicht nur auf einander folgende, sondern auch zugleich da seiende Zustände für Ursachen und Wirkungen von einander erklären, welches mit dem Begriffe von Ursache und Wirkung, und mit der bisherigen Deduction des Grundsatzes der Causalität zu streiten scheint. Das Feuer brennt im Ofen, und zugleich ist

Wär-

Wärme im Zimmer*); und doch erklären wir das Feuer für die Ursache der Wärme, d. h. wir behaupten, die Wärme könnte nicht im Zimmer sein, wenn nicht zuvor das Feuer im Ofen gebrannt hätte. Durch den Begriff der Kraft wird dieser scheinbare Widerstreit gehoben. Der Zustand des Zimmers ist verändert, die Kälte ist in Wärme übergegangen. Dieser veränderte Zustand ist gesetzmäßig erfolgt nach dem Anbrennen des Feuers im Ofen. Den Grund der Gesetzmäßigkeit setzen wir in die wärmende Kraft des Feuers als der Substanz. Diese Kraft bleibt wirksam, so lang das Feuer brennt; sie bleibt also auch dann noch wirksam, wenn durch sie die erste Veränderung des Zustandes der Wärme im Zimmer bereits erfolgt ist. Das Anheben ihrer Wirksamkeit mußte vor dem Anheben des veränderten Zustandes vorausgehn; es bleibt also das gesetzmäßige Vorhergehn und Folgen in dem Begriffe der Ursachen und Wirkungen, selbst bei dem Zugleichsein derselben.

Da die Zeit ein *Quantum continuum* ist, und die Veränderungen der Zustände der Erscheinungen eigentlich nichts sind, als successive

*) Crit. der r. Vern. S. 202.

sive Erfüllungen der Zeit im Anschauen: so folgt, daß die Continuität aller Veränderungen nothwendig, d. h. daß jeder Uebergang aus einem Zustande in den andern geschieht in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist. — Ein Satz, dessen Gebrauch wir der Naturforschung überlassen*).

c. Grundsatz der Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft unter einander.

Wir erkennen diejenigen Erscheinungen für **zugleich seiend**, welche wir zwar successiv anschauen, aber so, daß wir die Reihe der Anschauungen **umkehren** können. Wo wir das **nicht** können, erklären wir die successiv angeschauten Erscheinungen für **auf einander folgend**; und da wir die **Unmöglichkeit der Umkehrung** einer **Regel des Verstandes** zuschreiben müssen, so schreiben wir auch die **Succession der Erscheinungen** einem **Gesetz** zu. Demnach müssen wir auch die **Möglichkeit der willkührlichen Umkehrung** einer **Regel des Verstandes**, und somit das **Zugleichsein der Erscheinungen** einem **Gesetze** zuschreiben.

So

*) s. Crit. der r. Vern. S. 208. f.

So wie in der Succession die durch die Kräfte der Substanzen bewirkten Zustände das Nachfolgen anderer Zustände nothwendig machen: so müssen bei dem Zugleichsein die Kräfte der Substanzen den gleichzeitigen Zustand der Substanzen nothwendig machen. Würden aber die Kräfte jeder Substanz nur den gleichzeitigen Zustand ihrer (der Substanz) eigenen Theile nothwendig machen: so wäre kein Gesetz vorhanden, welches das Zugleichsein der Zustände der andern Substanzen nothwendig machte. Da aber ein solches Gesetz vorhanden sein muß: so müssen die Kräfte der einen Substanz den Zustand der übrigen Substanzen, und hinwider die Kräfte der übrigen den Zustand der ersten nothwendig machen.

So stehen alle gleichzeitigen Substanzen in Gemeinschaft unter einander; es ist in ihnen eine Einheit, und durch diese wird uns eine Erfahrung von ihnen möglich. *)

*) Da hier die Beweise der Kantischen Grundsätze in ihrer möglichsten Stärke aufgestellt werden sollen: so habe ich dem Grundsatz der Gemeinschaft ein Argument geliehen, und das Kantische dagegen, welches mir zu offenbar unhaltbar schien, im Texte weggelassen; hier aber mag es Platz finden.

Grundsätze der vierten Klasse.

Durch sie kann nichts an den Gegenständen bestimmt werden, sondern einzig das Verhältniß derselben zu unserm Bewußtsein.

a. Grund-

finden. Es steht in der Critik der reinen Vernunft S. 212.

„Nehmt an: in einer Mannichfaltigkeit von „Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfänge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Daseyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey."

Ich weiß nicht, warum Kant alle Anschauung äuserer Erscheinungen für successiv erklärt. Es ist ja das Allergewisseste, daß wir immer eine Menge auf einmahl anschauen, durch das Sinnenwerkzeug des Gefühls sowohl als durch das des Gesichts. Daß diese Menge gleichzeitig

tig

a. Grundsatz der Möglichkeit.

Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich.

Die formalen Bedingungen der Erfahrung sind: die Formen unsers äusern und innern Sinnes, die Kategorieen, und die Grundsätze des reinen Verstandes.

Die unbekannten Gegenstände erscheinen uns als Substanzen in einem gewissen Zustande, d. h. mit Accidenzien, deren Grund in den Substanzen liegen muß und von uns als die

tig sei, kann uns gar nicht zweifelhaft sein. Nun denket Euch eine Fläche, in welcher Ihr auf einmahl die Gegenstände A B C *D* anschauet, dann auf einmahl die Gegenstände *D* E F G. Ihr seid gewiß, die Gegenstände A B C D sind gleichzeitig, und die D E F G sind es auch. Aber zweifeln könntet Ihr, ob nicht die Gegenstände D E F G eben so auf die A B C D folgten, wie Eure Anschauung von jenen auf die von diesen folgt. Allein da Ihr wisset, daß *D* gleichzeitig ist mit A B C und mit E F G, so wisset Ihr ja auch, daß A B C und E F G gleichzeitig sind. Mögen nun immer diese durch einen leeren Raum getrennt sein, wie könnte das Euch hindern, ihr Zugleichsein wahrzunehmen?

Kraft der Substanzen betrachtet wird. Dadurch, daß sie uns so erscheinen, werden sie **Gegenstände für uns.**

Wir können uns **Ideen** machen von Substanzen **und Accidenzien**, welche uns **nicht erscheinen.** Wir betrachten sie dann doch **als Gegenstände für uns.**

Diese Ideen sind **logisch möglich**, wenn in ihnen **kein Widerspruch** liegt. Aber diese logische Möglichkeit einer Idee entscheidet nicht, daß ihr Object ein **Gegenstand für uns sein könne.** Der Begriff der Möglichkeit in unserm **Grundsatze** aber drückt aus, daß das Object einer Idee **ein Gegenstand für uns sein könne.**

Soll das Object einer Idee **möglich** sein, d. h. soll es ein Gegenstand für uns sein können: so muß es entweder eine **Substanz** sein, die einen **Raum erfüllt**, oder ein **Accidens** an einer solchen **Substanz.** Ist es weder das eine noch das andre: so ist es **nicht möglich**; es ist ein problematischer Begriff*), ein ens rationis, ein **Nichts****), wenn es gleich **nicht logisch unmöglich** ist. Von dieser Art

wäre

*) Crit. der r. Vern. S. 226.

**) eb. daf. S. 290.

wäre z. B. eine Substanz, die im Raum existierte, und ihn doch nicht erfüllte; oder eine Kraft, welche eine Anschauung ohne Affection der Sinnlichkeit bewirkte.

b. Grundsatz der Wirklichkeit.

Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

Dieser Grundsatz liesse sich kürzer so ausdrücken:

Was eine Empfindung in uns verursacht, ist wirklich,

wenn wir von dem Begriffe der **Wirklichkeit** denjenigen Begriff der Wirklichkeit **absondern wollten**, der aus dem Begriffe der **Nothwendigkeit** sich ergiebt. So wie er von **Kant** ausgedrückt ist, paßt er aber auch auf die einzig aus der erkannten **Nothwendigkeit** erkannte Wirklichkeit, wie es sich bei dem dritten Grundsatze dieser Klasse zeigt.

c. Grundsatz der Nothwendigkeit.

Wessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) nothwendig.

Die Anerkennung der Nothwendigkeit eines Gegenstandes hängt ab von dem Prinzip der

Causalität. Bin ich gewiß, daß eine existierende Erscheinung eine **Wirkung** ist, so ist mir auch die Existenz ihrer **Ursache** gewiß; und eben so gewiß ist mir die Existenz der **Wirkung**, wenn mir die Existenz der **Ursache** gewiß ist.

Dieser Grundsatz ist so ausgedrückt, daß seine Gültigkeit sogleich durch die Erfahrung begränzt wird: was nothwendig sein soll, das muß mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängen. Nicht nur die Ursache, von der ich auf die Wirkung, nicht nur die Wirkung, von der ich auf die Ursache schliesse, sondern auch die Ursache oder Wirkung, auf die ich schliesse, muß ein **Gegenstand einer möglichen Erfahrung** sein.

Ich schliesse von Accidenzien, welche ich anschaue, auf Kräfte der Substanzen, an welchen ich die Accidenzien wahrnehme, das heißt nichts anders, als, ich behaupte in den Substanzen müsse **nothwendig** der **Grund** der Accidenzien liegen. Diese Kräfte benenne ich nach den Accidenzien, die ich von ihnen ableite. Ich nehme z. B. **Bewegung** an der Materie wahr, und schreibe deßwegen der Materie eine **bewegende Kraft** zu. Mein Schluß ist **gültig**; die Materie muß **nothwendig** eine bewegende Kraft haben: denn ich habe von der Bewegung

welche ich durch die Erfahrung kennen gelernt, auf eine Kraft geschlossen, von der ich durch die Erfahrung gewiß bin, daß sie in der Materie sein kann.

Wollte ich aber aus dem Factum, daß ein Mensch künftige Dinge vorausgesagt und also vorhergesehen hätte, schliessen, daß er nothwendig ein Ahndungsvermögen, d. h. eine Kraft, Dinge, die noch nicht existieren, ihn also noch nicht afficiren können, anzuschauen, haben müsse*): so würde ich von dem Grundsatze der Nothwendigkeit einen ungültigen Gebrauch machen; denn ich würde zwar von einem Gegenstande der Erfahrung schliessen, aber auf etwas, das mit den Bedingungen der Erfahrung stritte.

So darf ich auch nicht von Erscheinungen auf eine Ursache schliessen, die keinen Raum erfüllte, weil von einer solchen Ursache keine Erfahrung möglich ist.

Wohl aber darf ich von Erscheinungen auf eine Ursache schliessen, die mir zwar nicht erscheinen kann, aber doch einen Raum erfüllt, z. B. von der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs auf das Dasein einer alle Körper

*) Crit. der r. Vern. S. 222.

durchdringenden magnetischen Materie*). Denn daß mir diese nicht erscheinen kann, rührt von nichts her, als von der Grobheit meiner Sinnenorgane; wären diese feiner, so würde ich die magnetische Materie ungehindert anschauen können: eine Erfahrung von dieser Ursache ist also möglich.

Den Gebrauch dieser Grundsätze zur Begründung der Prinzipien, In mundo non datur hiatus; non datur saltus, non datur casus, non datur fatum**), verfolgen wir hier nicht weiter.

*) Crit. der r. Vern. S. 226.
**) eb. das. S. 228.

Achtes

Achtes Kapitel.

Ideen zur Kritik der Kantischen Grundsätze des reinen Verstandes.

Es wäre überflüssig, hier zu wiederhohlen, was zu Anfang des vorigen Kapitels über diese Grundsätze **im Allgemeinen** schon bemerkt worden ist. Was über ihre **Einschränkung auf die Erfahrung** zu sagen ist, wird am Ende des gegenwärtigen Kapitels eine schicklichere Stelle finden. Für jetzt ist es uns nur um die **Gültigkeit** und die **Entstehung** der **einzelnen Grundsätze** zu thun.

Ueber den Grundsatz der ersten Klasse.

Daß alle **äusern Gegenstände**, von denen wir durch den **äusern Sinn** eine **Anschauung** haben können, einen **Raum einnehmen**, d. h. **in einem Raum sich befinden**, ist allerdings ein **Grundsatz des Menschenverstands**. Er ist aber kein Grundsatz *a priori*, sondern setzt die Anschauungen äuserer Gegenstände durch

den

den äusern Sinn voraus; und ist nichts weiter, als die Conversion des Erfahrungssatzes, daß wir alle Gegenstände, die wir als im Raum befindlich anschauen, durch den äusern Sinn anschauen.

Aber der Kantische Grundsatz behauptet, daß alle diese Gegenstände eine extensive Größe haben, oder eine Allheit seien. Das kann nun der Menschenverstand sehr wohl zugeben, wenn von den wirklichen Anschauungen die Rede ist: denn es leuchtet ihm sehr wohl ein, daß unsre sinnlichen Werkzeuge zu stumpf sind, um uns die Anschauung einer Einheit im Raum verschaffen zu können; daß also jeder Gegenstand, welcher uns in der Anschauung eine Einheit zu sein scheint, in der That eine Vielheit ist, welche nur als Allheit eine Einheit ausmachen kann. Er besteht aber darauf, daß wir auch Einheiten im Raum würden anschauen können, wenn unsre Sinnenwerkzeuge schärfer wären: oder, daß es wirklich Einheiten im Raume gebe; und daß alle Vielheiten, welche wir als Allheiten für Einheiten erkennen, aus Einheiten, aus absolut einfachen Theilen, zusammengesetzt seien.

Das widerspricht aber der Kantische Grundsatz. Er beweist, daß den Gegenständen im Raum alles zukommen müsse, was dem Raume

me selbst zukommt, und also auch die Theilbarkeit ins Unendliche. Gegen den Beweis ist nichts einzuwenden, sobald man zugiebt, daß die unbekannten Gegenstände an sich uns nur nach der Form unsrer Sinnlichkeit im Raum erscheinen: sobald aber erwiesen ist, daß die Gegenstände an sich im Raume sind, sobald verliehrt er seine ganze Beweiskraft. Und hoffentlich ist es nicht nöthig, noch einmahl zu wiederhohlen, was über die Existenz der Gegenstände im Raum schon mehreremahle gesagt worden ist.

Sind die Gegenstände an sich im Raum, auch wenn wir sie nicht anschauen: so ist es sehr wohl möglich, daß ein leerer Raum zwischen ihnen, uud zwischen den Bestandtheilchen eines jeden sei. Immer mag dann der Raum ins Unendliche theilbar sein; es folgt daraus nicht, daß es auch die Gegenstände im Raum seien.

In dem zweiten Theile wird über diesen sehr wichtigen Satz mehr gesagt werden müssen. Hier mag es an der hingeworfenen Bemerkung genug sein, daß die durch den leeren Zwischenraum getrennten Theile darum nicht isoliert sein müssen, sondern durch ihre Kräfte in der genauesten Verbindung erhalten werden können.

Was also an diesem Grundsatze für gültig anerkannt werden muß, ist nicht *a priori*; und was in ihm *a priori* ist, kann nicht für gültig anerkannt werden.

Gerade so verhält sichs auch mit dem

Grundsatz der zweiten Klasse.

Daß jeder Gegenstand, von dem wir durch **Anschauung** eine Vorstellung erhalten sollen, eine **Empfindung** in uns erregen müsse, erkennt der Menschenverstand: aber er erkennt es nicht *a priori*; denn der Grundsatz drückt nichts weiter aus, als daß eine Anschauung keine Vorstellung in uns wecken könne, wenn wir uns der Anschauung nicht bewußt werden; und das **Bewußtwerden der Anschauung** heist **Empfindung**.

Daß aber keine **Empfindung** jemahls die **schwächste** sein könne, weil die **Zeit unendlich theilbar** ist, kann er so wenig zugestehn, als die unendliche Theilbarkeit der Materie wegen der unendlichen Theilbarkeit des Raums. Mag doch die successive Entstehung und Vergehung der Zeitmomente in solcher Continuität fortgehn, daß zwischen zwei Zeitmomenten immer noch unendlich viele Zeittheilchen verlaufen müssen — wiewohl es schwehr ist, von Unendlichkeiten, die einen Anfang und ein Ende haben,

sich

sich einen Begriff zu machen*) —, was von der Zeit gilt, in welcher wir die Empfindung haben, gilt darum noch nicht von der **Empfindung**. Vielmehr dürfen wir behaupten, daß es eben sowohl ein *Minimum* der uns möglichen Empfindung gebe, als es ein *Summum* giebt, das die Gegenstände in uns hervorzubringen vermögen, und das wir zu ertragen im Stand sind.

Auch kann nicht zugestanden werden, daß jede Empfindung **in Continuität zur Nichtempfindung übergehn**, und gleichsam **absterben** müsse; denn die Erfahrung belehrt uns, daß eine Empfindung **plötzlich verdrängt** werden kann.

Befremdlich ist es übrigens, daß aus denen beiden Klassen der Kategorieen, durch welche wir die **Gegenstände** der Erfahrung **kennen lernen**, Grundsätze aufgestellt werden, welche uns die **Gegenstände nicht kennen lehren**, sondern erst bei dem **Philosophiren über die Erfahrung**, erst in der **Metaphysik der Naturwissenschaft**, von einem Gebrauch für uns sein können.

Der

*) Vergl. die Anmerkung zur Thesis bei der ersten Antinomie, Crit. der r. Vern. S. 432.

Der allgemeine Grundsatz der dritten Klasse

wird von dem Menschenverstande anerkannt; aber nach den Prinzipien, über deren Verschiedenheit von den Kantischen wir bereits im Reinen sind, das heist, nicht deßwegen weil wir in die Gegenstände Einheit bringen müssen, um eine Erfahrung von ihnen möglich zu machen, sondern weil wir wirklich eine Erfahrung von ihnen haben, welche nicht möglich wäre, wenn nicht in den Gegenständen ohne unser Zuthun eine Einheit vorwaltete.

Wir erkennen durch Beobachtung, daß diese Einheit durch die Dauer und die Verhältnisse der Gegenstände bewirkt wird; und erkennen durch Ueberlegung, daß die Dauer und die Verhältnisse ohne Beharrlichkeit, Folge, und Zugleichsein nicht möglich wären.

Durch diese Bestimmungen erhält der Kantische Grundsatz eine so veränderte Gestalt, daß sich voraussehen läßt, die speziellen Grundsätze dieser Klasse werden wir nicht so, wie es in der Critik der reinen Vernunft geschieht, von ihm ableiten können, wenn wir auch sonst nichts bei ihnen zu erinnern hätten.

Auch können wir nicht bestimmen, wie weit die Einheit der Gegenstände und unsre Erfahrung von ihnen gehen solle. Unsre Ver-

nunft strebt zwar nach vollständiger Erfahrung, und wünscht zu dem Ende eine durchgängige Einheit der Gegenstände; aber das berechtigt sie noch nicht, diese zu behaupten. — Eine Bemerkung, die wir bei den Grundsätzen dieser Klasse nicht aus den Augen verliehren dürfen.

a. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit.

Daß ein von mir angeschauter Gegenstand bei wiederhohlter Anschauung noch der nehmliche sei, ist allerdings eine der Bedingungen, ohne welche uns eine wahre Erfahrung nicht möglich sein würde. Eine scheinbare Erfahrung hätten wir aber dennoch, fänden dennoch eine scheinbare Einheit in den Gegenständen, wenn auch die bei wiederhohlter Anschauung identisch gefundenen Gegenstände nicht die nehmlichen wären; wir würden sie doch für die nehmlichen halten, und dieß wäre zu einer vermeinten Erfahrung von ihnen genug. Freilich würde uns eine solche Erfahrung nicht befriedigen, sobald wir die Täuschung in ihr erkennten; in der That aber wäre die Täuschung nicht größer, als sie nach den kritischen Prinzipien ist, nach welchen wir, statt der Erfahrung von den Gegenständen, die wir zu haben uns einbilden, nur eine Erfahrung von dem Spiele unserer Sinnen- und Verstandesformen haben.

Wir finden aber, daß wir der **Besorgniß einer Täuschung** bei der geglaubten Identität der Gegenstände **gar nicht empfänglich** sind, ob wir gleich die Unmöglichkeit der Täuschung nicht erweisen können — nicht einmahl der sonst anzunehmenden Unmöglichkeit der Erfahrung, da die Täuschung uns doch immer eine Erfahrung liesse, die so viel werth wäre, als die, welche uns nach Kants Prinzipien bleibt. Ohne auf diese Möglichkeit zu achten, erklärt der **Menschenverstand ganz unbedingt**, und mit einer **Nöthigung**, an der wir die **Ursprünglichkeit** dieses Ausspruchs erkennen, daß die **als** identisch uns erscheinenden Gegenstände **wirklich die nehmlichen seien**; daß es baare Thorheit sein würde, einen immerwährenden Wechsel anzunehmen, durch den unaufhörlich Gegenstände, die in nichts verschieden wären, an die Stelle von einander träten. Das Gefühl der **Nothwendigkeit** ist am stärksten in Absicht auf **unsre eigene Identität**. Diese sollten wir eigentlich noch zweifelhafter finden, als die Identität mancher äuserer Gegenstände; so oft wir uns anschauen, finden wir einige, wenigstens innere, Veränderungen in uns; der Glaube an unsre Identität stützet sich nicht einmahl auf eine wahrgenommene durchgängige Einerleiheit, er beruht auf dem Selbstbewußtsein,

sein, einem Gefühle, das wir uns nicht deutlich machen können: und doch würden wir den in das Tollhaus verweisen, der glauben, der auch nur für — mehr als logisch — möglich halten könnte, daß ein unbekanntes Etwas, das unsrer Selbsterscheinung zum Grunde läge, in jedem Momente mit einem andern unbekannten Etwas wechselte.

Es ist also ein Grundsatz des Menschenverstandes: Die Gegenstände, welche wir bei wiederhohlten Anschauungen für die nehmlichen **erkennen** müssen, sind die nehmlichen. Und die Gewißheit dieses Grundsatzes beruht nicht auf der Möglichkeit der Erfahrung, sondern auf seiner **Ursprünglichkeit.**

Durch diesen Grundsatz wird die Beharrlichkeit der Gegenstände nur **bedingt** behauptet. **Wenn** ich von einem Gegenstande **wiederhohlte Anschauungen** bekomme, und ihn für den nehmlichen erkennen muß: **dann** ist er der nehmliche. Dabei bleibt also unentschieden, **ob** ich von ihm noch eine Anschauung werde bekommen können, ob er nicht gleich nach der jetzigen verschwinden werde. Aber der Menschenverstand stellt sogar **unbedingt** den Grundsatz auf: **Alles, was wirklich ist, beharret.** Das ist der Grundsatz, nach dem wir täglich handeln: wir suchen einen uns bekannten Gegen-

stand; „er kann doch nicht verschwunden sein" sagen wir.

Unter dem **Beharren** verstehen wir aber nicht mit Kant beides, das **Nichtentstehen** und **Nichtvergehen**, sondern das **Nichtvergehen allein**. Es ist ein Grundsatz des Menschenverstandes: **Alles muß einen Anfang haben**. Eine einzige Ausnahme findet hierbei Statt, welche aus der **Entstehung** des Grundsatzes selbst sich ergiebt. Er ist nehmlich aus dem **Causalitätsprinzip** gefolgert, welches, wie sich bald zeigen wird, ein **ursprüngliches** ist. Nach diesem muß alles, was ist, eine Ursache haben. Das, was ist, sind aber theils **Veränderungen**, theils das, **woran** die Veränderungen vorgehen. Die **Veränderungen** machen eine **Reihe von Ursachen und Wirkungen** aus, welche nicht anfangen konnte, bevor das, woran sie vorgehn, existierte. Die Existenz aber von **dem, woran** sie vorgehn, muß selbst eine **Ursache** gehabt haben. Die **Ursache** von der Existenz **alles dessen**, woran Veränderungen vorgehen, ist nun die **einzige**, von welcher **keine weitere Ursache** vorhanden sein kann; sie ist die **erste Ursache**. Sie kann also nicht **entstanden** sein. Sie macht die **Ausnahme** von dem Grundsatze des allgemeinen Entstehens. Etwas näher werden wir diese

erste

erste Ursache bei dem Causalitätsprinzip kennen lernen.

Der Grundsatz, *De nihilo nihil fit*, ist also nur in diesem Sinne ein Ausspruch des Menschenverstands: **Was entsteht** (*fit*), **hat eine Ursache seines Entstehens.** Zugleich aber spricht auch der Menschenverstand aus: **Alles entsteht, nur nicht die erste Ursache alles Entstehens.**

Der Grundsatz, *In nihilum nil potest reverti*, ist ein **Grundsatz des Menschenverstands,** nur mit einer **Einschränkung.** Allerdings behaupten wir, wenn wir die Zerstörung eines körperlichen Gegenstands, z. B. durch das Feuer, wahrnehmen, das Viele, welches in seiner Verbindung diesen Gegenstand ausmachte, werde nur von einander getrennt, aber kein Theil desselben werde **vernichtet.** Aber ohne Einwendung nimmt der Menschenverstand an, daß jeder Theil desselben vernichtet werden **könne.** Diese **Einschränkung** steht im engsten Zusammenhange mit der **Ausnahme** vom Entstehungsgrundsatze. Dasjenige, was von allem Entstehen die **Ursache** ist, kann auch die **Ursache der Vernichtung** werden.

Von dieser Einschränkung **abgesehn,** bleibt der Grundsatz, In nihilum nil posse reverti, gültig; und es fragt sich, wie der Menschen-

verstand wohl zu diesem Grundsatz komme. Zur **Möglichkeit** der **Erfahrung** ist er **nicht nothwendig**. Wollte man sagen: **Vollständig** kann doch die Erfahrung nicht werden, wenn wir nicht gewiß sind, daß das, was da ist, nicht vergehe: so müßte nicht nur dagegen die schon gemachte Erinnerung wiederholt werden, daß wir nicht bestimmen können, **wie vollständig** die Erfahrung sein solle, sondern man müßte auch bedenken, daß ja doch die **zusammengesetzten Gegenstände**, deren jeder durch die Verbindung des Vielen Einen Gegenstand ausmacht, wirklich **vergehen**, wenn gleich ihre Theile beharren. So gut uns **Erfahrung** ungeachtet dieses Vergehens **möglich** bleibt: so gut bliebe sie es, wenn auch die **Theile** vergiengen. Aus der **wirklichen Erfahrung** können wir diesen Grundsatz eben so wenig ableiten; denn das Beharren **aller einzelnen** (auch der **einfachen**) **Theile** ist kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Sonach müssen wir diesen Grundsatz für einen **ursprünglichen Ausspruch des Menschenverstandes** anerkennen.

Bis jetzt haben wir bei dem Grundsatze der Beharrlichkeit die Benennungen, **Substanz und Accidens**, geflissentlich vermieden, um der Schwiehrigkeiten willen, die auf diesen Begriffen liegen; aber nunmehr müssen wir auf sie

Rück-

Rücksicht nehmen, wegen des in dem Kantischen Grundsatze liegenden Satzes: Die Accidenzien können nur in Substanzen existieren. Diesen Grundsatz erkennt der Menschenverstand ohne einige Ausnahme oder Einschränkung für den seinigen. Es fragt sich nur, wie er zu demselben komme.

Wir müssen dabei bemerken, daß er ihn in dem größten möglichen Umfange anerkennt. Nicht nur die Veränderungen, behauptet er, sondern auch die Gründe derselben, welche wir Kräfte nennen, müssen in Substanzen existieren; denn es soll ja durch die Kraft nichts anders ausgedrückt werden, als die Causalität der Substanz.

Diese Behauptung kann augenscheinlich nicht aus der Erfahrung geschöpft sein; sie kann auch nicht darauf gegründet werden, daß ohne sie keine Erfahrung möglich wäre: nur auf die Begriffe, Beharrlichkeit und Wechsel, könnte man sie zu stützen versuchen. Aber auch dieser Versuch wäre vergeblich. Scheinbar würde er nur dann, wenn entschieden wäre, daß keine Substanz entstehen könnte: da die Accidenzien unläugbar entstehen; so schiene zu folgen, daß das Entstehen der Accidenzien doch seinen Grund in etwas, das nicht entstehe, also in den Substanzen, haben müßte. Allein

woher können wir wissen, ob nicht die Kräfte eben so wenig entstehen? Was berechtigt uns, die Kräfte an die Substanzen zu binden? — Dieser Satz bleibt ein **Urausspruch des Menschenverstandes.**

b. Ueber den Grundsatz der Erzeugung.

Die Gegenstände, welche sich succediren, succediren sich **nicht nach einer Regel meines Verstandes**; denn es ist erwiesen, daß ich nicht das Successive meiner Anschauungen auf sie übertrage, sondern daß vielmehr das Successive meiner Anschauungen von den sich succedirenden Gegenständen in der **Succession der Gegenstände** seinen Grund hat. Die Gegenstände succediren sich also entweder bloß **zufällig**, oder nach **Gesetzen**, die nicht mein Verstand ihnen gab, sondern die er vielleicht durch Beobachtung entdecken kann.

Wenn sich die Gegenstände **zufällig** succedirten, würde mir da wohl eine **Erfahrung** von ihnen **möglich** sein? — Davon wäre ich freilich doch gewiß, daß das, was ich als einem andern Gegenstande **nachfolgend** anschaue, nicht **vor** diesem, und nicht **zugleich** mit ihm gewesen sei; aber diese **Kenntniß** könnte noch keine **Erfahrung** heisen. Ich wäre nicht einmahl sicher, ob nicht das, was jezt nachfolgt, ein

andera

andermahl vorhergehen könnte. Wenn denn aber auch die Erfahrung mir dadurch unmöglich gemacht würde: so könnte ich doch nicht behaupten, es müsse anders sein; sondern ich müßte auf die Hoffnung, zu einer Erfahrung zu gelangen, Verzicht thun.

Aber es ist nicht so. Ich habe Erfahrung, und habe sie dadurch, daß nie solche Umkehrungen der Successionsreihe sich zeigen. Ich behaupte also: es ist eine Gesetzmäßigkeit in der Succession der Gegenstände. Gänzlich gesichert vor künftigen Umkehrungen bin ich freilich nicht; aber der Menschenverstand verlangt auch keine solche Sicherheit, keine erweisliche absolute Unmöglichkeit einer Umkehrung der Ordnung. Er ist dennoch gewiß, daß der Flug des Steines nie vor der Bewegung des Arms vorausgehn werde.

Dadurch erhalten wir schon einige Erfahrung; wir haben nun schon die Gewißheit, daß die Ordnung der Succession sich nicht umkehren werde. Aber immer ist sie noch keine eigentliche Erfahrung; immer noch ist sie nur Kenntniß, nicht Erkenntniß. Soll sie zur Erkenntniß werden: so müssen wir gewiß werden, daß das, was vorhergeht, das Nachfolgende erst erzeugt, daß dieses aus jenem entstehe. Die Wahrnehmung der beständig gleich-

förmigen Successionsordnung kann uns diese Gewißheit nicht verschaffen; wir müßten das Gesetz der Ordnung wahrnehmen, müßten beobachten, müßten erklären können, wie das Nachfolgende aus dem Vorhergehenden entstünde.

Wirklich können wir das in vielen Fällen, und es läßt sich also vermuthen, daß es in allen Fällen, auch in denen, in welchen wir es nicht beobachten können, gleiche Bewandtniß habe. Durch die vermittelst der Beobachtung gemachte Entdeckung von Erzeugungsgesetzen wird uns eigentliche Erfahrung zu Theil. Könnten wir alle diese Gesetze entdecken, so hätten wir von der Succession der Gegenstände eine vollständige Erfahrung. Diese Aussicht erhält das Streben, immer mehr solcher Gesetze aufzufinden, in uns rege; aber ob wir eine allgemeine Kenntniß von ihnen erstreben werden, bleibt uns zweifelhaft. Daß sie uns werden müsse, weil uns erst dadurch vollständige Erfahrung möglich wird, können wir nicht behaupten. Und noch ist sie uns nicht geworden.

Dennoch behauptet der Menschenverstand ganz zuversichtlich, alles, was ist, sei erzeugt, alles geschehe nach Gesetzen, oder: alles, was ist und geschieht, sei Wirkung von Ursachen. Dieser Grundsatz ist augenscheinlich nicht empirisch.

pirisch. Er kann aber auch nicht wegen der durch ihn erst möglich werdenden Erfahrung Anspruch auf Gültigkeit machen: denn zu einiger Erfahrung wäre schon der Grundsatz, daß die Successionsordnung sich nicht umkehre, hinlänglich; und eine vollständige Erfahrung erlangen wir doch nicht durch ihn. Er ist also ein Urausspruch des Menschenverstands, und seine Gültigkeit beruht einzig auf seiner Ursprünglichkeit. Diese Ursprünglichkeit wird durch einige Bemerkungen sich noch mehr bestätigen.

Alles, was ist, ist entstanden, und alles, was entstanden ist, ist erzeugt, behauptet der Menschenverstand. Alle existierenden Substanzen haben nicht nur angefangen zu sein, sondern es war eine Substanz vorhanden, welche sie erzeugte. Der Inbegriff aller Substanzen, den wir Welt nennen, ist also erzeugt, geschaffen, von einer Substanz, die nicht in diesem Inbegriff begriffen ist. Diese ist die erste Ursache des Daseins der Welt. Sie ist von keiner andern erzeugt, ist überhaupt nicht entstanden. Warum behauptet der Menschenverstand, sie sei nicht entstanden? Zufolge seines Grundsatzes. Wenn sie entstanden wäre, müßte sie auch erzeugt sein; wäre sie aber erzeugt, so wäre sie nicht die erste Ursache.

sache Richtig. Aber warum muß eine erste Ursache sein? Warum kann nicht das, was ist, durch eine unendliche Reihe von Ursachen erzeugt worden sein? Hierauf hat der Menschenverstand kein Darum. Nichtsdestoweniger behauptet er unerschütterlich: eine unendliche Reihe von Ursachen ist unmöglich. Aus der Erfahrung kann er das nicht wissen; zur Möglichkeit der Erfahrung ist es nicht nöthig: der Ausspruch ist also ein ursprünglicher. Und dieser Ausspruch schränkt den andern ein: Alles, was ist, ist entstanden, und was entstanden ist, ist erzeugt; aber es giebt eine erste Ursache, die nicht erzeugt, nicht entstanden ist. — Die Ursprünglichkeit der Einschränkung giebt ja wohl der Ursprünglichkeit des Eingeschränkten einige Bestätigung.

Sehr bemerkenswerth ist ein anderer Ausspruch des Menschenverstands, der mit dieser Einschränkung seines Causalitätsgrundsatzes genau zusammenhängt, und ihm eine neue Einschränkung giebt, indem er die erstere genauer bestimmt. Der Menschenverstand erklärt es für schlechterdings unmöglich, daß etwas Vernunftloses unentstanden und unerzeugt sei. Und wenn Ihr ihm demonstriren könntet — was nicht zu demonstriren ist —, daß die Materie ewig sein müßte: so würde er darauf bestehn,

daß

daß Eure Demonstration fehlerhaft sei, wenn er gleich den Fehler nicht anzugeben vermöchte. Die erste Ursache der Welt, behauptet er also, kann durchaus nicht verstandlos sein. Dagegen nimmt er an, daß etwas Vernünftiges unerzeugt und unentstanden sein könne. Diese Annahme, und die in ihr liegende Einschränkung des Causalitätsgrundsatzes ist um so merkwürdiger, da der Menschenverstand, sich ein Dasein ohne Entstehen, eine Ewigkeit ohne Anfang, das Dasein der ersten Ursache vor Erschaffung der Welt, deutlich zu denken, ganz und gar unvermögend ist.

Und woher dieser Ausspruch? Etwa daher, weil der Menschenverstand erkennet, daß alle Gegenstände seiner durch das Anschauen erzeugten Vorstellungen von ihm hervorgebracht seien, ohne ihn nicht da sein würden? Nichts weniger. Er erkennt vielmehr, daß sie nicht durch ihn da sind; daß sie da sein würden, wenn auch er selbst nicht wäre. Es ist also ein Urausspruch von ihm; ein Ausspruch, der eben so ursprünglich ist, als der Vorzug, den er überhaupt dem Vernünftigen vor allem Vernunftlosen giebt. Ursprünglich ist also die Bestimmung der obigen Einschränkung: Die unerzeugte, unentstandene erste Ursache ist ein vernünftiges Etwas.

Es ist bei dem Beharrlichkeitsgrundsatze bereits bemerkt worden, daß der Menschenverstand die Ursache des Seins sowohl als des Geschehens **Kraft** nennet, und a priori entscheidet, daß die Kräfte nur in Substanzen existieren können. Hieraus ergiebt sich eine neue **Bestimmung** der Einschränkung des Causalitätsgrundsatzes: **Die erste Ursache ist eine vernünftige Substanz durch die ihr einwohnende Kraft.** — Durch die Ursprünglichkeit dieser Bestimmungen erhält die Ursprünglichkeit des Causalitätsgrundsatzes abermahls einige Bestätigung.

In Betreff der **Accidenzien** behauptet der Menschenverstand, daß jedes Accidens, jede Veränderung des Zustandes der Substanzen, ihre **Ursache** habe, durch welche sie erzeugt werde, so daß unter den Veränderungen ein ununterbrochener **Zusammenhang** sei.

Wir bemerken hier eine **Ausdehnung** des Causalitätsgrundsatzes. Der Menschenverstand begnügt sich mit der Behauptung, daß jede vorhandene Veränderung eine Ursache **haben** müsse, nicht, sondern er setzt die Behauptung hinzu, daß sie zugleich eine Ursache **sein**, und also eine andere Veränderung nach sich ziehen müsse, wodurch ein allgemeiner successiver Zusammenhang der Veränderungen bewirkt werde.

Es

Es hiese ja wohl, Worte verliehren, wenn man erst beweisen wollte, daß diese Ausdehnung des Grundsatzes eben so ursprünglich sei, als der Grundsatz selbst.

Weniger überflüssig ist die Bemerkung, daß der Menschenverstand diese Ausdehnung dahin wieder einschränkt, daß er der ersten Ursache die Macht beilegt, diesen successiven Zusammenhang der Veränderungen zu unterbrechen oder ganz aufzuheben, und den Substanzen die Kräfte zu nehmen, durch welche die Veränderungen bewirkt werden. Dieser Ausspruch des Menschenverstandes hängt genau mit dem zusammen, nach welchem die Substanzen selbst durch die erste Ursache vernichtet werden können.

Noch wichtiger ist eine Ausnahme, welche der Menschenverstand von dem Causalitätsgrundsatze in Hinsicht auf die Veränderungen des Zustandes der Substanzen macht. Sie betrifft die Entschliessungen der Menschen. Er behauptet, dem Causalitätsgrundsatze gemäß, daß die Entschliessung nothwendig erfolgen müsse, wenn nur Ein Grund vorhanden ist, der das Begehrungsvermögen bestimmt. Aber wenn mehrere Gründe zugleich vorhanden sind, welche sämmtlich das Begehrungsvermögen bestimmen (Erkenntnisse und Gefühle), und es zugleich verschiedentlich bestimmen: so sollte er, sein

nem Grundsatze zufolge, nicht nur behaupten, daß eine **Ueberlegung** vor der Entschliessung, (welche die Entscheidung ist) vorhergehen müsse; sondern auch, daß die Entschliessung jedesmahl durch die überwiegende Stärke eines der Bestimmungsgründe **nothwendig** gemacht werde. Es darf uns also wohl befremden, daß er statt dessen die **Entschliessung** für **frei** erklärt.

Daß der Menschenverstand diese Ausnahme macht, ist unbestritten; nur ist die Frage, ob sie für einen der **Urausspräche** des Menschenverstands anzuerkennen sei. Für die **Bejahung** spricht die Erfahrung, daß selbst diejenigen, welche aus Gründen von der Falschheit dieses Ausspruchs sich überzeugt zu haben glauben, doch es nicht vermeiden können, sich und andere diesem Ausspruche gemäß zu **beurtheilen**. Die **Nöthigung**, welche die Urausspräche charakterisiert, ist also vorhanden. Indessen kommt es erst darauf an, ob sich nicht doch etwan eine dabei vorwaltende **Täuschung** darthun läßt.

Oft schon hat man gesagt, die Behauptung unsrer Freiheit gründe sich auf ein **Gefühl**, welches uns **täusche**, weil wir uns **nur** unsrer **Selbstthätigkeit** bei der Ueberlegung, **nicht** aber des entscheidenden Gewichts der überwiegenden Motive, bewußt wären. — Aber

diese Ableitung der Behauptung der Freiheit ist unrichtig. Bei dem Gefühle werden wir — wenn wir nur uns scharf genug beobachten — des **entscheidenden Uebergewichts** des Motivs, das unsre Wahl bestimmt, sehr gut gewahr; wir suchen sogar oft durch dasselbe unsre Wahl vor uns selbst zu rechtfertigen: und doch wird durch diese Wahrnehmung das **Gefühl** der Willensfreiheit bei der Wahl nicht unterdrückt. Wir müssen also fragen: **Woher das Gefühl?**

Wir finden in uns kein Gefühl ohne eine **Vorstellung**, die wir für die **Ursache** des Gefühls erkennen, der wir seine **Entstehung** zuschreiben, obgleich das Gefühl so **unmittelbar** nach der Vorstellung entsteht, daß wir uns des **Vorangehens** der Vorstellung gar nicht bewußt werden. Die Frage nach der Entstehung des Gefühls verwandelt sich also in die Frage nach der Entstehung der **Vorstellung**, welche von dem Gefühle begleitet ist, und nicht erst aus dem Gefühle entstehen kann. Liesse sich nun von der Entstehung der Vorstellung gar kein Grund angeben: so müßte sie für eine **ursprüngliche** anerkannt werden, und das sie begleitende Gefühl für das **Gefühl der Nothwendigkeit**, das von den Urausprüchen des Menschenverstandes unzertrennbar ist. Aber es findet sich wirklich ein **Grund** dieser Vorstel-

lung in dem **Du sollst**, mit welchem der Menschenverstand seine Gebote ausspricht. In diesem **Sollen** liegt der Begriff: Du **kannst thun**, und **kannst unterlassen**, was Du thun sollst; denn eben dieser Begriff unterscheidet das **Sollen** von dem **Müssen**: und dieser Begriff ist eben der Begriff der **Willensfreiheit**. Die Vorstellung derselben entsteht also aus dem **Bewußtsein** der **ursprünglichen Form der Gebote des Menschenverstandes**, und ist so **ursprünglich** als diese, und eben deßwegen so unstreitig **gültig**, als sie. — Eine ausführlichere Untersuchung hierüber, mit der Anzeige, wie weit wir hierinn mit Kant übereinstimmen und von ihm abgehn, muß dem dritten Theile dieser Ideen vorbehalten bleiben.

c. Ueber den Grundsatz der Gemeinschaft.

Daß die Gegenstände, welche wir als **gleichzeitig** uns **vorstellen**, auch gleichzeitig seien, behauptet der Menschenverstand eben so zuversichtlich, eben so unbesorgt wegen einer möglichen Täuschung, als, daß die bei wiederhohlter Anschauung identisch gefundenen Gegenstände auch die nehmlichen seien.

Daß aber aus der **Gleichzeitigkeit** eine allgemeine **Wechselwirkung** folge, ist so einleuchtend nicht; auch ist **diese** nicht ein Grundsatz

des

des gemeinen Menschenverstandes. Der philosophirende kann den kritischen Beweis dieses Grundsatzes eben so wenig gelten lassen, als den Beweis für den Causalitätsgrundsatz; aber den Grundsatz selbst stellt auch Er auf, nur nicht als einen Urausspruch, sondern als einen von mehreren ursprünglichen Aussprüchen abgeleiteten, also doch auch als einen Grundsatz *a priori*.

Entwickeln wir uns den Gemeinschaftsgrundsatz: so finden wir in ihm die Behauptungen: Jede Substanz hat Kräfte; diese sind immer wirksam; sie wirken nicht nur nach innen (auf die Substanz selbst), sondern auch nach aussen (auf andre Substanzen). Hieraus folgt: Die Substanzen wirken also durch ihre Kräfte auf einander, so weit die Sphären ihrer Kräfte reichen. Gesetzt also, die Sphäre der Kraft der Substanz *b* reiche auf die um sie her befindlichen Substanzen a *b* c, die der Substanz c auf die Substanzen b *c* d, die der Substanz *d* auf die Substanzen c *d* e, und so immer fort: so ist es klar, daß alle Substanzen durch ihre Kräfte, theils unmittelbar, theils mittelbar, gegenseitig auf einander wirken. Lasset uns nun die drei Behauptungen einzeln betrachten, aus denen dieser Grundsatz sich ergiebt.

1. **Jede Substanz hat Kräfte.** Dieser Satz folgt aus keinem der bisher aufgestellten Grundsätze des Menschenverstands. Er liegt nicht in dem, daß **alle Kräfte in Substanzen existieren**, wiewohl man noch am ersten versucht sein möchte, ihn aus diesem abzuleiten. Eben so wenig kann er in dem liegen, daß **alle Substanzen einen Raum erfüllen**: nicht nur gilt dieser Grundsatz nur von den **materiellen** Substanzen, nicht von allen möglichen; sondern selbst bei den materiellen Substanzen kann nicht aus dem Begriffe der Raumerfüllung eine Kraft der erfüllenden Substanz als nothwendig gefolgert werden. Er folgt auch nicht aus dem Grundsatze, daß jede Substanz in einem veränderlichen Zustande sich befinde; denn es könnten Veränderungen des Zustandes kraftleerer Substanzen durch die Kräfte anderer Substanzen verursacht werden. Empirisch ist dieser Grundsatz offenbar nicht, da es niemanden einfallen kann, sich eine empirische Kenntniß des Innern — wenn ich so sagen darf — der Substanzen anzumassen, von denen uns nicht einmahl eine durchgängige Anschauung, und von den eigentlichen Substanzen, welche — wie im zweiten Theile ausgeführt werden wird — einfach sind, sogar durchaus keine Anschauung gegeben ist. Zur Möglichkeit der Erfahrung bedür-

bedürfen wir seiner auch nicht, da uns die Erfahrung keineswegs geraubt wird, wenn nicht alle Substanzen Kräfte haben. Dieser Grundsatz kann also nichts anders sein, als ein **Urausspruch des Menschenverstandes.**

2. **Die Kräfte sind immer wirksam.** Mit diesem Grundsatze verhält es sich wie mit dem vorigen. Schwehrlich wird jemand versuchen, ihn aus den bisher aufgestellten **Grundsätzen** abzuleiten, oder seine Unentbehrlichkeit zur **Möglichkeit der Erfahrung** zu erweisen. Nur möchte der Skeptiker argwohnen, er sei aus der **wahrgenommenen** beständigen Thätigkeit **unsrer Denkkraft** unrichtig gefolgert. Allein wir sind uns dieser **immerwährenden** Thätigkeit **keineswegs bewußt**; wir **folgern** sie vielmehr aus diesem Grundsatze, der somit gleichfalls für einen **Urausspruch des Menschenverstandes** zu erkennen ist.

3. **Alle Kräfte wirken nicht nur auf diejenigen Substanzen, in welchen sie existieren, sondern auch auf andre.** Es wäre ermüdend, alle bei den zwei vorigen Grundsätzen gemachten Erinnerungen, die sich auf diesen so leicht anwenden lassen, zu wiederholen. Wir bemerken also nur, daß dieser am ersten empirisch scheinen kann. Es ist aber offenbar, daß er dann mit **Unrecht** aus der Erfahrung gefol-

gert wäre, da unsre Erfahrung viel zu beschränkt ist, als daß wir aus der kleinen Summe der wahrgenommenen Wirkungen von Kräften auf fremde Substanzen ein **allgemeines Naturgesetz** mit Sicherheit folgern dürften. Und dennoch läßt sich der Menschenverstand diesen Satz durchaus nicht nehmen; mit einer unbedingten **Nöthigung** dringt er ihn uns auf, die der Möglichkeit einer **prästabilirten Harmonie**, welche von so manchen Philosophen uns statt seiner hat beigebracht werden wollen, gar kein Gehör giebt. Und an dieser **Nöthigung** erkennen wir seine **Ursprünglichkeit**. Wenn also auch die **Behauptung** von **Wirkungen** der Kräfte **nach aussen empirischen** Ursprungs ist, welches wohl zugestanden werden muß: so ist doch die **Behauptung** der **Allgemeinheit** dieser Wirkungen ein **Urausspruch des Menschenverstandes.**

Ueber die Grundsätze der vierten Klasse.

a. Ueber den Grundsatz der Möglichkeit.

Dieser Grundsatz b trifft eine **Möglichkeit**, welche von der **logischen verschieden** ist: er behauptet, daß manches **unmöglich** sei, was **logisch möglich** ist. So sehr diese Behauptung dem gemeinen Menschenverstande auffal-

len

len mag, so wenig hat der philosophirende gegen sie im Allgemeinen einzuwenden. Und selbst dem gemeinen wird es bald begreiflich, daß etwas hypothetisch unmöglich sein könne, was absolut möglich ist. In der That sagt auch der Kantische Grundsatz nichts anders; nur bestimmt er die Hypothese, nach welcher über die Möglichkeit entschieden wird.

Die Möglichkeit, von welcher er redet, kann die physische, im Gegensatz gegen die logische, genannt werden. Die logische wird einzig durch die Vergleichung der Begriffe erkannt; sobald diese sich nicht widersprechen, ist die logische Möglichkeit vorhanden. Bei der physischen hingegen kommt es nicht auf die Begriffe allein — deren Widerspruch allerdings sogleich auch die physische Möglichkeit aufhebt —, sondern mit auf empirische Kenntnisse an. So stehen z. B. die Begriffe, Hagel und Elektricitätsmangel, oder, Pferdekörper und Flügel, in gar keinem Widerspruche: sollte es sich aber erweisen lassen, daß der Hagel nicht ohne eine in der Luft vorhandene Anhäufung elektrischer Materie sich bilden könne, oder, daß durch die Verbindung von Flügeln mit einem Pferdekörper der innere Bau des Pferdekörpers total geändert werden müßte; so müßten wir den Hagel in Abwesenheit elektrischer Materie, und

ein geflügeltes Pferd, der logischen Möglichkeit ungeachtet, für physisch unmöglich erklären. Es ist also allerdings ein **Grundsatz des Menschenverstandes**, daß manches physisch unmöglich sein könne, was logisch möglich ist.

Wir brauchen aber nicht lang zu fragen, woher dieser Grundsatz **entstehe**; es zeigt sich zu bald, daß er sich einzig auf den Satz des **Widerspruchs** stützet, und daß — die **physische** Unmöglichkeit im Grunde nichts anders, als eine logische, ist. Sobald wir nehmlich die Erfahrungskenntnisse in die Begriffe mit aufnehmen: sobald zeigt sich ein Widerspruch in den Begriffen; z. B. in den Begriffen, ein ohne Elektricität nicht entstehen könnens der ohne Elektricität entstandener Hagel, oder, mit einem Pferdekörper unverbindbare Flügel eines Pferdekörpers. Der Grundsatz sagt also nichts weiter, als: Manches, was, bei dem Mangel an gewissen Kenntnissen, für (absolut, logisch) möglich erklärt werden muß, muß, bei dem Besitz gewisser Kenntnisse, für (hypothetisch, physisch) unmöglich erklärt werden.

So einstimmig aber der Menschenverstand mit dieser Distinction zwischen logischer und physischer Möglichkeit ist: so sehr widerspricht er der Kantischen Bestimmung der physischen

schen Möglichkeit. Nach Kant ist nehmlich kein Gegenstand möglich, von welchem uns keine Anschauung möglich ist, so wie uns keine Anschauung ohne Affection der Sinnlichkeit möglich ist. Sonach ist weder Gott, noch die Seele weiter als logisch möglich; und doch behauptet der Menschenverstand ihre hypothetische Möglichkeit.

Es fällt in die Augen, daß die Kantische Behauptung in genauer Verbindung mit seinen Prinzipien steht. Unter den Gegenständen versteht er nur die Erscheinungen, welche eine Anschauung durch die Affection des äussern oder innern Sinnes voraussetzen. Nothwendig muß also, was ein Gegenstand für uns soll sein können, von uns durch die Affection des äusern oder innern Sinnes angeschaut werden können.

Dagegen steht eben diese Kantische Behauptung in Widerspruch mit der Behauptung eines unbekannten Etwas, welches jeder Erscheinung zum Grunde liege, und den Gegenstand an sich ausmache. Dieses Etwas erkennet Kant für wirklich, weil er es für nothwendig erkennt. Was aber wirklich und nothwendig ist, das ist auch möglich, wenn man nicht mit dem Begriffe, möglich, ein Spiel treiben will, das sich mit keinem vernünftigen

Sprachgebrauche vereinigen läßt. So sind denn also, nach Kant selbst, Gegenstände möglich, denen alle formalen Bedingungen der Erfahrung fehlen.

Möglich ist also überhaupt, so entscheidet der Menschenverstand, jeder Gegenstand, der nach keinen Kenntnissen und Begriffen für widersprechend erklärt werden kann. Und dieser Grundsatz beruht auf dem Satze des Widerspruchs.

Möglich sind also nichtsinnliche, nichtanschauliche Gegenstände, welche zur Natur gezählt werden müssen, möglich ist die menschliche Seele; möglich ist sogar ein Gegenstand, welcher nicht zur Natur gezählt werden kann, möglich ist Gott. Und wir werden uns also, um Mißverständnissen auszuweichen, bei der Eintheilung der Möglichkeit mit den Benennungen der absoluten (logischen) und hypothetischen begnügen, damit wir nicht durch die Benennung, physisch, die Gegenstände, welche nicht zur Natur gehören, von der Zahl der möglichen auszuschliessen scheinen. Wollten wir aber ja bei der hypothetischen Möglichkeit auch die Gegenstände, welche hypothetisch möglich oder unmöglich sein können, durch eigene Benennungen bezeichnen: so könnten wir die hypothe-

pothetische Möglichkeit wieder in die physische und hyperphysische eintheilen.

Daß wir nun auch behutsam zu Werke gehn müssen, wenn wir Kräfte für unmöglich erklären wollen, ist klar genug. Verwahret Euch nur vor dem panischen Schrecken, der so manche Philosophen ergreift, wenn sie dem Aberglauben ein Pförtchen sich öffnen sehen, das sie vor ihm sorgfältig zugeschlossen hatten. Es kommt erst noch darauf an, ob wir genöthigt sein werden, dergleichen bedenkliche Kräfte, solche z. B., die eine Anschauung ohne Affection der Sinnlichkeit bewirken könnten — anzunehmen. Werden wir dazu genöthigt; so müssen wir ohne Winkelzüge der erkannten Wahrheit ein Opfer bringen: und finden wir uns nicht dazu genöthigt; so werden wir bei ihrer Verwerfung immer den Menschenverstand auf unsrer Seite haben, wenn wir gleich die Unmöglichkeit nicht demonstriren können — wie wir mit seiner vollen Zustimmung die Gespenster verwerfen, deren Unmöglichkeit immer noch demonstrirt werden soll.

b. Gegen den Grundsatz der Wirklichkeit

hat der Menschenverstand nichts einzuwenden. Was ihm durch die Affection des innern oder äusern Sinnes eine Empfindung verursacht,

erkennt

erkennt er für **wirklich**, und zwar für einen wirklichen Gegenstand, nicht für eine bloße Erscheinung eines unbekannt bleibenden Gegenstands. Die **Empfindung** läßt ihn über die Wirklichkeit des Gegenstandes nur so lang **zweifelhaft**, bis er gewiß ist, daß sie die Wirkung einer **Affection der Sinnlichkeit**, also nicht etwa ein Spiel der Phantasie, war.

Nur gegen die **Einschränkung** des Begriffes der **Wirklichkeit** auf die Gegenstände der **Empfindung** hätte er zu protestiren; aber davon wird füglicher bei dem Grundsatze der **Nothwendigkeit** gesprochen werden können. Selbst nach den Kantischen Prinzipien bleibt ihm unverwehrt — was er sich auch nicht wehren lassen würde —, alles für **wirklich** zu erklären, was er für **nothwendig** erkennt.

c. **Der Grundsatz der Nothwendigkeit, insofern durch ihn die Wirklichkeit alles dessen behauptet wird, was vermöge des Causalitätsgrundsatzes für wirklich erklärt werden muß, ist ein Grundsatz des Menschenverstandes:** und zwar ein **ursprünglicher**; denn er ist nichts **anders**, als der **Causalitätsgrundsatz** selbst, **in seiner Beziehung auf unser Bewußtsein.** Alles, was ist und geschieht, **hat** seine Ursache, heist in dieser Beziehung: Ich weiß durch mich

selbst

selbst, durch einen Urausspruch meiner Vernunft, ohne einer Anschauung dazu zu bedürfen, daß von jedem, welches ist und geschieht, eine Ursache vorhanden sein muß.

Kann ich ohne Anschauung schon bestimmen, von welcher Ursache etwas, das ist oder geschieht, erzeugt sein müsse: so bin ich auch von der Wirklichkeit dieser bestimmten Ursache gewiß. So bin ich, wenn ich einen leeren Kahn sich fortbewegen sehe, durch die Erfahrung gewiß, daß er sich im Wasser befindet, wenn ich gleich die Unterlage, auf der er sich fortbewegt, nicht erblicken kann; und indem ich den Lauf des Kahns beobachte, kenne ich auch den Lauf des Wassers, das ich nicht sehe. Durch Urausspräche des Menschenverstandes bin ich gewiß, daß die erste Ursache von allem, was ist, eine vernünftige Ursache ist; bin gewiß, daß alle Wirkungen von Kräften hervorgebracht werden, die in Substanzen sind. Kann ich gewiß sein, daß die Kräfte, welche innere Veränderungen in mir hervorbringen, nicht in der Materie sein können: so bin ich auch gewiß, daß sie in einer von meinem Körper verschiedenen immateriellen Substanz sind.

Es fällt in die Augen, daß der Grundsatz der Nothwendigkeit oder der Causalität den

Men-

Menschenverstand über alle Erfahrung hinaus, von der Sinnenwelt in die Regionen des Uebersinnlichen, führt, und ihn von dem Dasein solcher Gegenstände gewiß macht, die ihm in keiner Anschauung gegeben werden können. Das ist aber mehr, als Kant ihm gestattet; und wir haben gesehen, wie er den Nothwendigkeitsgrundsatz ausgedrückt hat, um sich vor einer solchen Anwendung desselben zu verwahren. Der Menschenverstand achtet auf diese Beschränkung nicht. Er gesteht nicht zu, daß seine Grundsätze nur innerhalb der möglichen Erfahrung gültig seien. Hier ist also der Ort für die im Anfange dieses Abschnittes angekündigten.

Bemerkungen über die von Kant den Grundsätzen gesetzte Gränze der Gültigkeit.

Wir wissen, aus welchem Grunde Kant diesen Grundsätzen alle Gültigkeit auserhalb der Erfahrung abspricht. „Wir erlangen durch sie so wenig eine Erfahrung von den Gegenständen an sich, als wir durch die Kategorieen eine Kenntniß von ihnen bekommen. Die Kategorieen dienen uns nur zur Erkenntniß der Erscheinungen, und die Grundsätze nur dazu, in die Erscheinungen eine Einheit zu legen, durch welche uns eine Erfahrung

von

von ihnen möglich wird. Wie wollten wir nun von diesen Grundsätzen weiter schliessen? Wollten wir den Grund der Einheit der Erscheinungen aufsuchen? Er liegt in uns; er ist unser Verstandesbedürfniß einer Erfahrung, und nichts weiter. Von Gründen der Einheit der Gegenstände an sich, welche (Gründe) allerdings auser uns sein müßten, können wir nichts wissen; wissen wir doch nicht einmahl, ob unter ihnen eine Einheit vorhanden ist. Unsre Grundsätze sagen uns davon nichts: sie machen uns bloß eine Erfahrung von den Erscheinungen möglich; und diese sind das Gebiet unserer Erkenntniß von Gegenständen ganz; was auser ihm liegt, ist und bleibt für uns eine terra incognita.“

Das ist so bündig geschlossen, daß es umsonst wäre, etwas gegen die Conclusion einwenden zu wollen, wenn man die Prämissen zugegeben hätte; es ist aber auch offenbar, daß die Richtigkeit der Conclusion einzig und allein von der Richtigkeit der Prämissen abhängt. Daß wir die Richtigkeit der Prämissen nicht anerkennen, daß wir vielmehr behaupten, die Gegenstände an sich durch Anschauung zu kennen und durch Begriffe zu erkennen, und durch ihre (der Gegenstände an sich) Einheit eine Erfahrung von ihnen zu haben — wozu könnte

es

es dienen, das weitläufig zu wiederhohlen? Nur über die Grundsätze, so wie Kant sie aufgestellt hat, und so wie sie in dem gegenwärtigen Kapitel aufgestellt worden, sind einige Bemerkungen nöthig, welche die über die Erfahrung hinausreichende Gültigkeit der hier aufgestellten begründen werden.

Kant behauptet, nur zur Möglichkeit der Erfahrung stelle unser Verstand Grundsätze a priori auf. Versteht er unter der Erfahrung, welche durch sie möglich werden soll, nur irgend eine Erfahrung, oder eine vollständige?

Wenn die Grundsätze uns nicht eine vollständige Erfahrung möglich machen sollen, so sind die Grundsätze der zwei ersten Klassen ganz entbehrlich. Wir können Erfahrung von den Erscheinungen haben, wenn wir auch nicht wissen, daß sie ins Unendliche theilbar sind, und daß zwischen jeder, unserer Empfindung correspondirenden, Realität, und der Negation kleinere Grade der Realität Statt finden. Eben so entbehrlich sind die in dem Grundsatze der Beharrlichkeit liegen sollenden Grundsätze, *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.*

Vollständige Erfahrung sollen sie also möglich machen. Aber eben die Grundsätze der zwei ersten Klassen machen eine vollständige

Erfah-

Erfahrung unmöglich. Nur dann könnten wir von den Erscheinungen eine vollständige Erfahrung bekommen, wenn es uns möglich werden könnte, sie in ihre einfachen Bestandtheile aufzulösen, und den niedrigsten Grad der Realität durch den niedrigsten Grad der Empfindung an ihnen zu erkennen.

In der That aber verliehren die Grundsätze sämmtlich ihre Stütze, wenn sie eine vollständige Erfahrung möglich machen sollen. Worauf beruht, nach Kant, ihre Wahrheit? Auf dem Factum, daß wir Erfahrung haben, welche wir nicht haben könnten ohne diese Grundsätze. Diese Grundsätze sind also so gewiß, als das Factum, die Erfahrung. Aber ist denn eine vollständige Erfahrung ein Factum? Wenn die Grundsätze nur insofern gewiß sind, als das Factum wahr ist: so sind sie ganz augenscheinlich ungewiß; wir haben keine vollständige Erfahrung.

Kant gründet aber auch nicht einmahl alle seine Grundsätze auf die Möglichkeit der Erfahrung. Die Grundsätze der beiden ersten Klassen sind auf die mathematische Theorie von Raum und Zeit gegründet, welche in dem hier einschlagenden Punkte der unendlichen Theilbarkeit zur Möglichkeit der Erfahrung gar nichts beiträgt.

Ferner — Kant macht selbst von einigen seiner Grundsätze über die Gränzen der Erfahrung hinaus Gebrauch, und erkennet also diese für gültig auch auserhalb der Erfahrung. Wenn er dazu berechtiget ist, aus welchem Grunde kann er ähnliche Ausdehnungen der sämmtlichen Grundsätze für ungültig erklären?

Alle Gegenstände der Anschauung, behauptet er, sind Erscheinungen unbekannter Gegenstände, sind Phänomene von Noumenen. Wodurch gelangt er zu der Erkenntniß vom Dasein dieser Noumenen? Nicht durch Anschauung; denn nur ihre Phänomene werden angeschaut. Also durch einen Schluß aus dem Causalitätsgrundsatze: „Die Erscheinungen müssen eine Ursache haben, die nicht in uns liegt; sie muß also in einem unbekannten Etwas auser uns liegen."

Er gebraucht den Grundsatz der Nothwendigkeit, um aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie zu behaupten, deren Dasein er durch keine Anschauung kennen gelernt hat.

Allerdings fehlt es ihm nicht an Gründen, diese Ausdehnung des Gebrauchs der Grundsätze so zu vertheidigen, daß alle anderweitige Ausdehnung dem ungeachtet verwehrt bleibe; es

wird

wird sich aber zeigen, daß sie dazu unzureichend sind.

Für die Behauptung der **Noumenen** kann er darauf bestehen, daß sie nur auf die **Möglichkeit der Erfahrung** sich gründe. Denn, kann er sagen, hätten die Erscheinungen ihren Grund **in uns**, so hätten wir in der That **gar keine Erfahrung**. — Wohl. Aber wir würden doch eine **zu haben glauben**. Und befinden wir uns denn bei der Annahme der **Noumenen** in einem andern Falle? Haben wir nicht auch bloß eine Erfahrung von dem, was **unser Verstand**, durch die Verbindung seiner Begriffe und Grundsätze mit den Anschauungen, festsetzt, und glauben wir nicht auch, eine Erfahrung von den **Gegenständen** zu haben? Zur Möglichkeit der Erfahrung im Kantischen Sinne ist nichts nöthig, als daß wir in die **Erscheinungen** eine **Causalitätsverbindung legen**; die Behauptung, daß zwischen **ihnen** und einer **Ursache** von ihnen **in oder auser uns** eine solche Verbindung **sein müsse**, gehört **nicht zur Erfahrung**. Gesetzt, wir **glaubten**, der Grund aller Erscheinungen läge **einzig in uns**: so würden wir freilich **nicht mehr glauben**, eine **äussere Erfahrung zu haben**; aber wir hätten doch eine **innere**, eine Selbsterfahrung, welche wir auch einzig und allein von allem den haben,

was wir in die Erscheinungen der Noumenen a priori legen, wenn wir den Kantischen Prinzipien glauben. Sind wir aber dem ungeachtet berechtigt, zu schliessen: **Noumenen** müssen sein, ungeachtet sie zur Erfahrung nicht nothwendig sind, — weil die **Erscheinungen** eine **Ursache** haben müssen: so sind wir auch berechtigt, weiter zu schliessen: Eine **erste Ursache** muß sein, weil die **Noumenen** eine **Ursache** haben müssen.

Ueber die Behauptung der **magnetischen Materie** hat sich Kant selbst erklärt. „Ihr Dasein" sagt er*) „hängt mit unsern Wahrnehmungen in einer **möglichen Erfahrung** zusammen. — — Eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs ist uns (nur) nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht." — Aber wir fragen dagegen: Ist nicht die Bewegung des

*) Crit. der r. Vern. S. 225. f.

des Eisenfeiligs eine **Erscheinung**? Wenden wir nicht auf diese Erscheinung den **Causalitätsgrundsatz** an, indem wir behaupten, es werde **gezogen**? Sind wir dadurch berechtigt, auf das Dasein einer **uns unanschaubaren Materie**, die ihn ziehe, zu schliessen? Erklären wir nicht dadurch das bewegte Eisenfeilig für **mehr**, als eine bloße **Erscheinung**, für einen von uns erkannten materiellen **Gegenstand an sich**, der einen **raumerfüllenden Gegenstand an sich** zur Ursache haben müsse? Verbinden uns nicht die Kantischen Prinzipien, die Ursache dieser Erscheinung für ein **unbekanntes Etwas**, das uns unter keinerlei Modification unsrer Sinneswerkzeuge in einer Anschauung gegeben werden könne, zu erklären? Dürfen wir von einer Erscheinung auf eine **Materie** schliessen, die uns **müsse erscheinen können**? Sollten wir nicht eher auf eine uns **unbekannte Kraft** einer von uns **angeschauten Materie** schliessen? Und wie kommen wir denn dazu, zu bestimmen, daß wir mit **feinern Sinneswerkzeugen**, die wir gar nicht kennen, — nicht etwa bloß gegenwärtig uns unanschaubare **Theile angeschauter** materieller Gegenstände, sondern einen **noch gar nicht angeschauten Gegenstand**, — nicht etwa bloß anzuschauen vermögend sein **könnten**, sondern ver-

mögend sein müßten, und also wirklich vermögend wären?

Gehen wir nun von den Kantischen Grundsätzen zu denen über, welche das gegenwärtige Kapitel aufgestellt hat. Es ist dargethan worden, daß der Menschenverstand sie nicht zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung, sondern daß er sie schlechthin oder ursprünglich aus sich selbst hervorbringt, nachdem er durch die Vorstellungen der Gegenstände sich Begriffe abstrahirt hat.*) Unter diesen Grundsätzen sind mehrere, die, nicht durch eine willkührliche Anwendung, sondern durch ihren Inhalt, über die Erfahrung hinaus reichen. Die erste Ursache von allem, was ist, die Möglichkeit der Vernichtung der Substanzen durch sie, übersteigen alle uns jetzt mögliche Erfahrung.

So wie uns die Richtigkeit dieser Grundsätze zugegeben wird — ihr Vorhandensein muß

*) Sollten alle andern Gründe das noch zweifelhaft lassen: so würde es doch schon durch den Grundsatz allein, der bei den Willensbestimmungen eine Ausnahme vom Causalitätsgrundsatze macht, welche der vollständigen Erfahrung höchst nachtheilig ist, über alle Zweifel weggesetzt werden.

muß wohl zugegeben werden, dafür bürgt uns das Gefühl der Nothwendigkeit, welches sie begleitet —: so muß uns auch die Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände, welche uns durch sie verschafft wird, zugegeben werden. Ob uns ihre Richtigkeit zugegeben werden müsse, das ist die große Frage, mit welcher sich das folgende Kapitel — dem aber verschiedentlich, in der Einleitung und im ersten Abschnitt, vorgearbeitet worden ist — zu beschäftigen hat.

Vierter Abschnitt.

Ueber die höchsten Prinzipien des philosophirenden Menschenverstandes.

Alle ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes sind wahr. Diese Behauptung ist schon öfters von uns gemacht worden; hier ist der Ort, sie zu rechtfertigen.

Die im vorhergehenden Abschnitt aufgestellten **Grundsätze** sind **ursprüngliche Aussprüche des Menschenverstandes** über die Beschaffenheit und Verhältnisse der Gegenstände unsrer Erkenntniß. Ob sie deßwegen **wahr** sein müssen, wie wir behaupten, wird bezweifelt.

Lasset

Lasset uns bemerken, daß sie nicht die einzigen ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes sind.

Viele solcher Aussprüche bestimmen die **Gesetze unsers Denkens**, ohne Rücksicht auf die **Gegenstände** des Denkens. In der **reinen Logik** sind sie aufgestellt. An diesen Aussprüchen hat noch kein vernünftiger **Skeptiker** gezweifelt, keiner an dem Satz des Widerspruchs, keiner an dem Dictum de omni et nullo. Und was haben sie für ihre **Wahrheit** aufzuweisen, als ihre **Ursprünglichkeit**?

Andere Aussprüche bestimmen die **Gesetze unsers** (innern und äusern) **Handelns**. Sie sind aufgestellt in der **Moral**. An ihnen ist oft und viel gezweifelt worden, an ihrer Ursprünglichkeit, an ihrer Gültigkeit. Wir verlangen sie nicht hier zu vertheidigen; die **kritischen Philosophen**, die einzigen, mit denen wir es bisher zu thun hatten, erkennen sie für ursprünglich und für wahr. Aber auf was gründet sich ihre **Wahrheit**? Einzig auf ihre **Ursprünglichkeit**.

Was könnte wohl den Philosophen berechtigen, die in der **Logik** und **Moral** niedergeleg-

ten Aussprüche des Menschenverstandes um ihrer **Ursprünglichkeit** willen für **wahr** anzuerkennen, und doch die nicht minder **ursprünglichen** Aussprüche, welche in den obigen Grundsätzen liegen, **nicht** für **wahr** gelten zu lassen? Doch nicht, daß diese schon **Erfahrungskenntnisse voraussetzen**? Das ändert ja nichts an ihrer **Ursprünglichkeit**. Und setzen denn nicht auch die **logischen** und die **moralischen** Grundsätze **Erfahrungskenntnisse voraus**? Es müssen Sätze uns bekannt sein, die sich widersprechen oder nicht widersprechen, ehe der Menschenverstand in uns die Falschheit aller widersprechenden Sätze decretiren kann; und ohne Erfahrungskenntnisse können wir zu keinen Sätzen kommen. Es müssen **Handlungen** schon da sein, ehe der Menschenverstand in uns seine Gesetze des Handelns aussprechen kann. Aber deßwegen ist der Satz des Widerspruchs nicht aus den Sätzen, das Sittengesetz nicht aus den Handlungen **abstrahirt**, — **und die Erfahrungsgrundsätze nicht aus den Erfahrungskenntnissen.** So wie uns einmahl Sätze, Handlungen, Erfahrungskenntnisse **gegeben** sind, wenden wir auf sie die **ursprünglichen** logischen, moralischen, und Erfahrungs-Grundsätze **auf gleiche Weise** an.

Der Glaube an die Wahrheit der ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes ist auch das einzige, was wir dem Skeptizismus entgegensetzen können. Auch dieß ist schon zu Ende des ersten Abschnitts behauptet worden; hier ist der Beweis.

Vollendet wäre der Skeptizism in der Person dessen, der bezweifelte, ob auser ihm etwas existiere. Schwehrlich hat noch jemand auser dem Tollhause das im Ernst bezweifelt. Aber wenn nun einer daran zweifelte, oder zu zweifeln sich stellte, durch welches System könnte er widerlegt werden? Durch keines. Um ihn zu widerlegen, müßte man ihm beweisen, daß seine Vorstellungen von Gegenständen, welche (Vorstellungen) unläugbar Veränderungen in ihm sind, ihrem Grund schlechterdings nicht in ihm haben könnten, sondern nothwendig auser ihm haben müßten. Aber das kann kein System. Instanzen, die man ihm geben könnte, Vorstellungen von den Thorheiten, die er täglich durch seine Handlungen begienge, wenn auser ihm nichts wäre, und wie sein Skeptizism sich selbst bestrafen würde, wenn er handeln wollte, als wäre nichts auser ihm, können eben so wenig bei ihm ausrichten; denn seiner Antwort, daß er seinen Vorstellungen ge-

mäß

mäß handle, ohne ihre Wahrheit zu untersuchen, und daß er ihnen gemäß handeln müsse, weil ihm ihre Unwahrheit eben so ungewiß sei, als ihre Wahrheit, läßt sich keine Instanz mehr entgegensetzen. Nichts bleibt übrig, als ihm zuzumuthen, daß er die **Nothwendigkeit des Glaubens** an äusere Gegenstände, die er nicht abläugnen kann, für das **Kennzeichen der Wahrheit** dieses Glaubens anerkenne. Ob er das will, hängt von ihm ab. Besteht er darauf, daß auch diese täuschen könne, so muß man ihn seinen Zweifeln überlassen.

Aber eben so wenig ist durch irgend ein System über den **nichtvollendeten Skeptizism** zu gewinnen, der zwar **Objecte** gelten läßt, aber **alle Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Begriffe mit ihnen**, und die **Wahrheit aller Erfahrungsgrundsätze** läugnet. Die kritische Philosophie rühmt sich, die einzige zu sein, die ihn widerlegen könne; aber ihr Rühmen ist eitel. Vergebens demonstrirt sie ihm, daß ohne diese Vorstellungen, Begriffe, und Grundsätze **keine Erfahrung möglich** wäre: er läugnet **alle Erfahrung**, die diesen Namen verdienen könnte; eine **scheinbare, vermeinte Erfahrung** behauptet er selbst, aber er läßt sie nicht für eine eigentliche **Erfahrung** gelten;

und

und ist denn die Erfahrung der kritischen Philosophie eine andre, als die Erfahrung dieses Skeptizismus, ist sie mehr, als eine scheinbare, vermeinte?

Ihm ist nichts entgegenzustellen, als die ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstandes. Vielleicht nicht von der Seite, daß er doch die logischen und moralischen anerkenne, und also auch die theoretischen, welche sich auf die Objecte beziehen, anerkennen müsse; denn wahrscheinlich wird er die moralischen eben so wenig anerkennen, und wenn auch, so wird er doch etwan einwenden — dem Skeptiker stehen Einwürfe frei, die kein andrer Philosoph sich erlauben dürfte —, daß er (die Vernunft in ihm) wohl bestimmen könne, wie er denken und urtheilen müsse, nicht aber was auser ihm sein müsse, und wie das, was auser ihm ist, beschaffen sein müsse: aber desto kräftiger von der Seite, daß er, um consequent zu sein, auch das Dasein der Objecte, welches er anerkennt, nicht anerkennen dürfe, weil er auch von diesem nur durch einen Urausspruch des Menschenverstandes gewiß sei.

Die Brauchbarkeit dieser Waffen gegen den kritischen Philosophen ist sehr einleuchtend.

Wenn dieser behauptet, daß den Verstandesgesetzen innerhalb der Erfahrung Gültigkeit zugestanden werden müsse, weil ohne sie keine Erfahrung, und keine Widerlegung des Skeptizismus möglich wäre: so dürfen wir, mit unverkennbar besserem Grunde, gegen ihn behaupten, daß man den ursprünglichen Aussprüchen des Menschenverstandes unbeschränkte Gültigkeit zugestehen müsse, weil ohne sie überall kein Wissen, und nicht einmahl eine Widerlegung des vollendeten Skeptizismus möglich wäre.

So gelangen wir denn zu einem höchsten Prinzip, das wir in unserm Philosophiren nie verlassen dürfen, an das wir alle Philosopheme halten müssen, das allen aus ihm sich ergebenden Resultaten unsers Philosophirens Gewißheit zusichert:

Alle Urausprüche des Menschenverstandes sind wahr.

Wahr sind seine Denkgesetze. Was also, ihnen gemäß, aus den Urausprüchen gefolgert wird, ist eben so wahr, als die Urausprüche selbst.

Ob die Urausſprüche und die aus ihnen richtig gefolgerten urſprünglichen Ausſprüche praktiſch oder theoretiſch ſind, ob die theoretiſchen auf die Erfahrung ſich beziehen oder über ſie hinausgehen, das ändert nichts an ihrer Wahrheit.

Was nicht auf Urausſprüche des Menſchenverſtandes zurückgeführt werden kann, kann wahr ſein, wenn es ihnen und den aus ihnen richtig gefolgerten Sätzen nicht widerſpricht; aber die Wahrheit davon kann nicht aus Vernunftgründen erwieſen werden.

Was den Urausſprüchen und den aus ihnen richtig gefolgerten Sätzen widerſpricht, kann nicht wahr ſein, wenn ſich auch die Falſchheit davon aus nichts anderm erweiſen, und ſelbſt das Irrige in den Beweiſen dafür nicht dargethun lieſſe,

Da von der Unerſchütterlichkeit des höchſten Prinzips die Zuverläſſigkeit alles weitern Philoſophirens abhängt: ſo dürfen hier die Einwürfe nicht übergangen werden, die uns ſeine Wahrheit zweifelhaft machen könnten. Alles, was die kritiſchen Philoſophen in ihren Syſtemen

stemen dagegen eingewandt haben, ist ohne Zweifel durch das, was bisher über sie und über unser Prinzip gesagt worden ist, bereits hinlänglich widerlegt. Andere Einwürfe, deren Schwäche von selbst in die Augen fällt, zu widerlegen, wäre verschwendete Mühe. Aber zwei Einwürfe haben zu viel scheinbares Gewicht, als daß ihre Erörterung umgangen werden könnte. Sie sind aus der Erfahrung hergenommen: der eine aus einer fremden, der andre aus unsrer eigenen.

Die Urausspräche des Menschenverstandes drängen sich uns, so behaupteten wir, mit einem Gefühle der Nothwendigkeit auf; sie lassen sich nicht wegdisputiren, sondern bestehen mit Hartnäckigkeit auf ihrem Rechte. Aber wird nicht das durch alle die Philosophen widerlegt, welche in ihren Systemen nicht nur die Gültigkeit dieser Aussprüche bestreiten, sondern auch Sätze aufstellen, die mit ihnen in Widerspruch stehen? Ist das nicht Beweises genug, daß diese Philosophen nicht genöthigt sind, den Uraussprächen des Menschenverstandes sich zu fügen? Kann also dieses Gefühl der Nothwendigkeit in uns nicht ein zweifelhaftes Merkmahl der Allgemeinheit der Urausspräche, kann es nicht bloß subjectiv sein? und

hört

hört es nicht eben damit auf, das Kriterium der Wahrheit zu sein?

So wäre es allerdings, wenn diese Philosophen kein solches Gefühl der Nothwendigkeit hätten; aber sie **haben** es, wie wir. **Kant** gesteht das mehrmahls ganz unverhohlen, gesteht die **Unabweisbarkeit** der Urausspruche. Und wir sind — es kann nicht zu oft wiederhohlt werden — wir sind durch **unser Gefühl** zu gewiß, daß es in **allen Menschen**, in denen die substantive Vernunft so gut als in uns wohnet, vorhanden ist. Aber dabei begreifen wir auch, daß dieses Gefühl **nicht geachtet**, daß **ihm zum Trotze** Sätze behauptet werden können, welche den von ihm begleiteten Aussprüchen **widersprechen** (wie auch schon in der Einleitung bemerkt worden ist). Wir können sogar die **Ursache** dieses Widerstrebens angeben. Die Vernunft sucht, nach ihrem Causalitätsgrundsatze, von allen Behauptungen den **Grund** auf; und fragt also auch nach dem Grunde von den Behauptungen, die in ihren eigenen Urausspruchen liegen. Von diesen läßt sich aber, sehr begreiflich, kein Grund auffinden, weil sie sonst nicht **Urausspruche** wären. Damit **beruhigt sich denn die substantive Vernunft**, der

Menschenverstand, der philosophirende wie der gemeine. Aber die adjective, die künstliche Vernunft des Philosophen setzt ihr Aufsuchen der Gründe fort, so lang ihr eine Möglichkeit, sie zu entdecken, sich zeigt. Kann sie nun von einem Factum, von dem der Menschenverstand den letzten Grund in einem Urausspruche findet, ein längere Reihe von Gründen aussinnen: so zieht sie diese vor, oder verschmäht den Urausspruch, verwirft ihn wohl sogar, ungeachtet auch sie die regressive Reihe ihrer Gründe mit einem Ausspruch endigen muß, von dem sich kein weiterer Grund angeben läßt, und der sich zu seinem Nachtheil von den Urausprüchen des Menschenverstandes dadurch unterscheidet, daß er von keinem Nothwendigkeitsgefühle begleitet ist, und sich auf nichts stützet, als auf die Länge der Reihe der aus ihm herausgesponnenen Gründe, und auf die durch ihn bewirkte Einheit des Systems.

Der andere Einwurf beruft sich auf die Selbsterfahrung. Wir eignen allen Urausprüchen volle Gültigkeit zu, und gleiche Gültigkeit allen aus ihnen unmittelbar oder mittelbar richtig gefolgerten. Wenn also z. B. aus den Urausprüchen folgerecht das Dasein Got-

tes

tes sich ergiebt: so erklären wir dieses für eben so gewiß, als das Dasein der sinnlichen Objecte. Allein wir erfahren alle, daß nicht einmahl alle Urausspruche von einem gleichen Gefühle der Gewißheit begleitet sind, daß z. B. dieses Gefühl bei dem Urausspruch: **Alles Vernunftlose muß entstanden und erzeugt sein,** viel geringer ist, als bei dem: **Es sind Objecte auser mir vorhanden.** Wir erfahren alle, die nehmliche **Ungleichheit** des Gefühls zwischen **Urausspruchen** und **abgeleiteten**; erfahren z. B. alle, daß das Gefühl der Gewißheit von dem Dasein der **Sinnengegenstände** ungleich stärker ist, als das vom Dasein Gottes. Mit der **Abnahme** des Gefühls ist aber eine **Abnahme** der **Beweiskraft** der Urausspruche verbunden.

Die Erfahrung ist nicht zu läugnen, wohl aber die aus ihr gezogenen Folgerungen. Sie heben sich durch die Kenntniß der **Ursachen** der Verschiedenheit in den **Graden** des Gefühls der Gewißheit; denn es ist wohl zu bemerken, daß bei manchen Ausspruchen zwar ein **geringerer Grad**, aber bei keinem ein **Mangel** dieses Gefühls vorhanden ist.

Diejenigen Urausspräche, welche sich auf Gegenstände des äusern oder innern Sinnes beziehen, sind von einem stärkeren Gefühle der Gewißheit begleitet, als diejenigen, welche sich auf **übersinnliche Gegenstände** beziehen. Hievon ist eine zweifache Ursache sehr leicht zu entdecken.

Man glaubt, von der Richtigkeit dieser Urausspräche **unfehlbare Proben** durch die **Erfahrung** zu bekommen, z. B. von dem: es sind Objecte auser mir, oder von dem: alles hat seine Ursache; **Proben**, welche bei den **übersinnlichen Gegenständen nicht** Statt finden. Allein die **Erfahrungen**, welche man für **Proben** hält, sind **keine**. In ihnen liegt nichts, als die **Anwendung der Aussprüche auf die Erfahrung**. Da wir wissen, wie wenig die **kritische Philosophie** auf diese Proben achtet: so wäre es überflüssig, dieses weiter zu beweisen. Nur das verdient angemerkt zu werden, daß manche solcher vermeinten Proben von dem **Menschenverstande** selbst, nach erhaltener Belehrung darüber, für **Täuschungen** erkannt werden, z. B. das Laufen der Sonne, oder die Beugung des Stabs im Wasser.

Mit dieser Ursache steht eine andere in Verbindung. Von denen Urausſprüchen, welche sich auf Sinnengegenstände beziehen, hat man unaufhörlich Gebrauch zu machen, und das so, daß der Gebrauch sich uns ungesucht aufdringt, uns abgenöthigt wird. Ganz anders verhält sichs mit denen, welche sich auf übersinnliche Gegenstände beziehen; von diesen können wir nur durch Nachdenken Gebrauch machen, zu welchem wir nicht gezwungen sind, zu welchem wir nicht immer uns aufgefordert fühlen, von welchem wir vielmehr oft durch die Beschäftigungen mit den Sinnengegenständen abgehalten werden, welche daher manche Menschen gar nicht in sich vernehmen. Von solcher Art sind die Urausſprüche: alles Entstandene hat eine erste Ursache: die erste Ursache ist eine verständige. Bei ganzen Völkern zeigt sich von diesen keine Kenntniß, so lang sie, im Stande der Wildheit, mit den dringendesten Bedürfnissen zu viel zu kämpfen haben, um zum Nachdenken Muße zu behalten. Wird uns denn aber durch Nachdenken ein solcher Urausſpruch vernehmlich: so überrascht er uns gleichsam, weil wir nicht so an ihn gewöhnt sind, wie an die immer vernehmlichen, immer gebrauchten; wir sind mißtrauischer gegen ihn

und das ihn begleitende Nothwendigkeitsgefühl; das Gefühl seiner Gewißheit hat in uns einen geringeren Grad.

Zu diesen Ursachen gesellen sich auch noch **Zweifel**, deren **Ursachen** nicht schwehrer zu finden sind.

Einige **Urausspräche** sind **Einschränkungen** anderer, setzen **Ausnahmen** von andern fest. Die Aussprüche: die erste Ursache ist nicht entstanden: es giebt freie Selbstbestimmungen des Willens, sind Einschränkungen des Causalitätsgrundsatzes. Was Wunder, wenn eines von beiden **zweifelhaft** wird, der **Grundsatz** oder die **Ausnahme**? Der **Grundsatz** wird es aber **nicht**, weil er sich auf **sinnliche** Gegenstände bezieht: so wird es denn der **Urausspruch**, der ihn beschränkt.

Dazu kommt nun die **Beschaffenheit der Gegenstände**, deren Dasein wir solchen Urausssprüchen zufolge glauben müssen. Sie sind **übersinnlich**: und das verursacht, daß uns nicht nur die **Erfahrung** von ihnen, und mit ihr die

ver-

vermeinte **Wahrheitsprobe** des Urausspruchs fehlt; sondern daß wir uns auch keine **Vorstellung** von ihnen machen können; daß vieles an ihnen uns **unerklärbar, unbegreiflich** bleibt; daß manche **Schwiehrigkeiten** sich in der Idee von ihnen und in deren Anwendung hervorthun. So lang die **Aufmerksamkeit** sich an diese Bedenklichkeiten heftet: so lang erhalten sich die **Zweifel**, das **Gefühl der Gewißheit** wird immer schwächer, wir sind versucht, es für eine **Täuschung** anzusehen. Wendet sich dagegen die Aufmerksamkeit von diesen Bedenklichkeiten ab, um den **Grund des Glaubens** an die bezweifelten Gegenstände zu betrachten: so wird uns die **Nöthigung** wieder vernehmlich, und das **Gefühl der Gewißheit** erhält den Grad von Stärke wieder, den es vor der Entstehung der Zweifel hatte, und ist mächtig genug, die Zweifel niederzuschlagen.

Ueber das schwächere Gefühl der Gewißheit bei **abgeleiteten (ursprünglichen) Aussprüchen** bedarf es gar keiner Ausführlichkeit. Schon dadurch, daß sie nicht für **Urausspruche** ausgegeben werden, sondern für abgeleitete, ist es hinlänglich erklärt. Ihre Gewißheit

beruht auf der Richtigkeit der Ableitung. So wie also an der Richtigkeit der Schlüsse überhaupt, wie fehlerfrei sie auch sein mögen, Zweifel entstehen können, so können sie es auch an der Richtigkeit dieser Ableitung, und somit an der Richtigkeit der abgeleiteten Aussprüche, die ohnehin von dem Gefühle der Gewißheit nur mittelbar begleitet sind, indem dasselbe nur von den Urausspruchen auf sie übergeht.

Mit Zuversicht dürfen wir also auf der Untrüglichkeit des höchsten Prinzips des Menschenverstandes im Philosophiren bestehn.

Dieses Prinzip ist aber keineswegs zur Grundlage eines vollendeten Systems, durch welches durchgängige Einheit in alles menschliche Wissen gebracht würde, geeignet. Es ist bloß formal, nicht material. Es giebt uns keine Erkenntnisse, sondern bewahrt uns nur vor Skeptizismus und willkührlichem Dogmatismus aller Art. Es ist nur das höchste, das einzige letzte Kriterium aller Wahrheit.

Um

Um ein System aufzuführen, muß man die Urausſprüche der Vernunft, welche die materialen Prinzipien der Philoſophie des Menſchenverſtandes ſind, ſorgfältig auffaſſen und in wiſſenſchaftlicher Ordnung aneinanderreihen. Aus Einem laſſen ſie ſich nicht ableiten, ſo gewiß ſie mehr als Ein Urausſpruch ſind, d. h. ſo gewiß es mehrere Grundſätze giebt, die für ihre Untrüglichkeit nichts als das Gefühl der Nothwendigkeit aufzuweiſen haben.

Geſichert haben wir die Grundlage unſrer künftigen Unterſuchungen. Erleichtert kann die Beurtheilung dieſer Unterſuchungen durch die Ueberſicht der Urausſprüche und der abgeleiteten werden, die ſich uns bisher dargeboten haben.

Es exiſtieren Objecte auſer mir.

Diejenigen, welche mir in einer Anſchauung gegeben werden, lerne ich wirklich, nicht bloß ihre Erſcheinungen, kennen.

Von der Empfindung, mit welcher ihre Anschauung begleitet ist, liegt der Grund in der Realität der Objecte.

Alle Objecte, welche ich durch den äussern Sinn anschauen kann, existieren im Raume.

Sie sowohl, als diejenigen, welche ich nur durch den innern Sinn anschauen kann, existieren in der Zeit.

Diejenigen Objecte, welche ich bei wiederhohlten Anschauungen für die nehmlichen erkennen muß, sind die nehmlichen.

Alle sinnlichen Objecte bestehen aus einfachen Theilen.

Alle einfachen Theile beharren.

Alles, was ist, ist entstanden.

Alles, was entstanden ist, ist erzeugt.

Alle Veränderungen des Zustandes der Objecte haben ihre Ursachen; alle Ursachen haben Wirkungen zur Folge.

Alle

Alle Ursachen liegen in Kräften der Substanzen.

Alle Kräfte existieren in Substanzen, und alle Substanzen haben Kräfte.

Alle Kräfte der Substanzen sind immer wirksam, und wirken nicht nur nach innen, sondern auch nach aussen, so weit ihr Wirkungskreis reicht.

Eine unendliche regressive Reihe von Ursachen giebt es nicht, sondern alles, was entstanden ist, hat eine erste Ursache, welche nicht entstanden ist.

Die erste Ursache ist eine verständige.

Die erste Ursache kann alles, was ist, vernichten; kann den Substanzen die Kräfte nehmen; kann den durch die Kräfte bewirkten Zusammenhang der Veränderungen der Substanzen unterbrechen.

Es giebt freie Bestimmungen des Willens.

Die den Denkgesetzen gemäßen Schlüsse aus richtigen Prämissen sind untrüglich.

Die Objecte, von welchen mir keine Anschauung gegeben werden kann, existieren wirklich, wenn ihr Dasein aus solchen Schlüssen sich ergiebt; und sie sind so, wie sie diesen Schlüssen zufolge sein müssen.

Bayerische Staatsbibliothek MUNCHEN

In-

Inhalt.

Einleitung.

Kap. 1.

Menschenverstand. S. 1.

Vernunft. Verstand. S. 1. Menschenverstand. S. 6.

Substantive Vernunft: substantiver Menschenverstand. Adjective Vernunft: adjectiver Menschenverstand, gemeiner, gebildeter; künstliche Vernunft, empirische, philosophische. S. 8.

Kap. 2.

Philosophirender Menschenverstand. S. 19.

Philosophiren.

Philosophische Vernunft. Philosophirender Menschenverstand. Philosophischer Menschenverstand.

Kap. 3.

Kritische Metaphysik. S. 39.

Philosophie. S. 39. Metaphysik: systematische, der philosophischen Vernunft, des philosophischen Menschenverstandes; kritische, des philosophirenden Menschenverstandes. S. 46.

Ideen
zu einer kritischen Metaphysik des philosophirenden Menschenverstandes.

Erster Theil.

Ideen über die höchsten Prinzipien der Metaphysik. S. 57.

Abschnitt 1.

Ueber die Gewißheit der Philosophie durch ein höchstes Prinzip.

Die Einheit, welche durch ein höchstes Prinzip in die Philosophie gebracht wird, giebt ihr keine Gewißheit, sondern einzig die Uebereinstimmung mit den Urausprüchen des Menschenverstandes.

Abschnitt 2.

Ueber das höchste Prinzip der Fichte'schen Philosophie. S. 71.

Abschnitt 3.

Ueber die höchsten Prinzipien der Kantischen Philosophie.

Kap. 1.

Summarische Darstellung. S. 91.

Kap. 2.

Summarische Prüfung. S. 120.

Kap. 3.

Kantische Lehre von Raum und Zeit. S. 131.

Kap.

Kap. 4.
Ideen zur Kritik der Kantischen Lehre von Raum und Zeit. S. 146.

Kap. 5.
Kantische Lehre von den Kategorieen. S. 182.

Kap. 6.
Ideen zur Kritik der Kantischen Lehre von den Kategorieen. S. 198.

1. Sind die Kategorieen wirklich die nehmlichen nur durch die äusere Anschauung modificirten, Begriffe, welche den Formen der Urtheile zum Grunde liegen? S. 198.

1. Die der Quantität? S. 199.

2. Die der Qualität? S. 201.

3. Die der Relation? S. 205.

1) Ist in den Formen der kategorischen, hypothetischen, und disjunctiven Urtheile das Verhältniß des Subjects zu dem Prädicat enthalten? S. 205.

2) Liegen in diesen Formen die Begriffe, Substanzialität, Causalität, und Wechselwirkung? S. 206.

3) Werden diese Begriffe, unter den Modificationen, die sie von der Anschauung erhalten, Kategorieen? S. 211.

4. Die der Modalität? S. 217.

II. Sind die Begriffe, welche den Formen der Urtheis

Urtheile zum Grund liegen, und die Kategorieen wirklich Begriffe *a priori*? S. 218.

1. Müssen die Begriffe, welche den Formen der Urtheile zum Grunde liegen sollen, deßwegen Begriffe *a priori* sein? S. 218.

2. Sind die Kategorieen Begriffe *a priori*? S. 225.

III. Kann den Kategorieen nur innerhalb der Erfahrung Gültigkeit zuerkannt werden? S. 284.

Kap. 7.

Kantische Grundsätze des reinen Verstandes. S. 290.

Kap. 8.

Ideen zur Kritik der Kantischen Grundsätze des reinen Verstandes. S. 315.

Ueber die Gültigkeit und Entstehung der Verstandesgrundsätze. S. 315.

Bemerkungen über die von Kant den Grundsätzen des Verstandes gesetzte Gränze der Gültigkeit. S. 350.

Abschnitt 4.

Ueber die höchsten Prinzipien des philosophirenden Menschenverstandes. S. 360.

a

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vogel, Paul Joachim Siegmund, 1753-1834

Ideen zu einer Metaphysik des Menschenverstandes

Bd.: 1

Nürnberg 1801
Ph.sp. 905 l-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044664-2